

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत




नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)







महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
**राज्य मराठी विकास संस्था**
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

वर्ष ३४

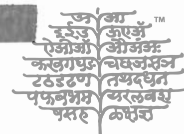
एप्रिल १९८१

अंक ७

# नवभारत



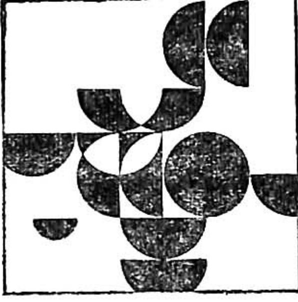
अनुक्रमणिका




राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

# नवभारत

वर्ष ३४ । अंक ७ । एप्रिल १९८१
किमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

---



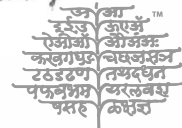


संपादक

मे. पुं. रेगे

---

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
( जि. सातारा )





अनुक्रमणिका

# नवभारत



एप्रिल १९८१

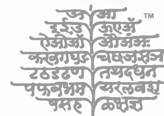
अ नु क्र म



## लेखक–परिचय

△ **गौतम शिंदे :** कवी (प्रवर्तक ह्या संग्रहाचे कर्ते), 'गुंफा' ह्या अनियतकालिकाचे संपादक व बौद्ध धर्म–साहित्याचे चिकित्सक लेखक; टागोरनगर, १-२५०/३३५८, मुंबई–४०० ०८३. △ **दि. मा. खैरकर :** तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, इंदिरानगर, नागपूर–३. △ **रा पां. निपाणीकर :** कर्मवीर भाऊराव पाटील कॉलेजमध्ये संस्कृत व व्यापारी कायदा या विषयांचे प्राध्यापक, १४५ उरुण, शिवाजी चौकाजवळ, उरुण–इस्लामपूर (जि. सांगली) △ **शरद् पाटील :** मार्क्सवादी विचारवंत लेखक व राजकीय–सामाजिक कार्यकर्ते; 'असंतोष', वाडी-भोकर रस्ता, धुळे–४२४ ००२. △ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. △ **प्र. शं. मराठे :** सामाजिक कार्यकर्ते व डॉक्टर, वाई (सातारा) △ **गो. वि. देवस्थळी :** भूतपूर्व संस्कृत प्राध्यापक, प्रगत संस्कृत अध्ययन केंद्र, पुणे विद्यापीठ, पुणे; (निवृत्त) संपादक ॲन एन्साय्क्लोपीडिक डिक्शनरी ऑफ संस्कृत, डेक्कन कॉलेज, पुणे; रिसर्च प्रोफेसर, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन केंद्र, पुणे. △ **यशवंत पाठक :** मनमाड येथील कला–वाणिज्य महाविद्यालयात मराठीचे प्राध्यापक, कुलकर्णी ब्लॉक्स्, भगतसिंग मैदान, मनमाड–४२३ १०४. △ **सतीश वि. कुलकर्णी :** मराठी विश्वकोशाच्या विज्ञान व तंत्रविद्या कक्षेत अभियांत्रिकीच्या विविध शाखांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३. △ **श्यामकांत कुलकर्णी :** मराठी कथाकार, ७२५/१ क/९ आनंदबाग, नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०.

अनुक्रमणिका








## संपादकीय–

---

### ग्रीक परंपरा आणि भारतीय परंपरा

युरोपमध्ये सोळाव्या–सतराव्या शतकात उदयाला आलेल्या आणि अठराव्या शतकात स्थिर झालेल्या 'आधुनिक' समाजाची सांस्कृतिक परंपरा ही ग्रीक–ख्रिश्चन किंवा ग्रीक–रोमन–ख्रिश्चन आहे. आधुनिक समाज युरोपमध्ये उदयाला आला आणि त्याच्या उदयापूर्वी त्याच खंडात त्याच्या एका भागात, ग्रीक संस्कृती आणि दुसऱ्या भागात रोमन संस्कृती नांदून विलयाला गेली होती एवढाच भौगोलिक आणि कालिक संबंध ग्रीक संस्कृती (किंवा ग्रीक–रोमन संस्कृती) आणि आधुनिक युरोपीय संस्कृती यांच्या दरम्यान नाही. ह्या संस्कृती सांस्कृतिक सातत्याच्या, वैचारिक-नैतिक सातत्याच्या धाग्याने जोडल्या गेल्या आहेत. न्यूटनची गणिती भौतिकी ही आधुनिक संस्कृतीची एक वैशिष्टचपूर्ण अशी निर्मिती, तिचा आदर्श आणि स्फूर्तिस्थान आहे. पण न्यूटन–गॅलिलिओच्या मागे आर्किमिडिस आहे; आणि आर्किमिडिसच्या मागे युक्लिड आणि त्याच्यामागे प्लेटो आहे. ही अखंडित आणि एकविध अशी परंपरा आहे. बायबलमध्ये ग्रथित झालेल्या ख्रिस्ती धर्मश्रद्धेला बौद्धिक आकार देण्याचे काम ख्रिस्ती धर्मशास्त्रज्ञांनी प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांच्या संकल्पनांच्या साहाय्याने केले आणि आजही ख्रिस्ती धर्मशास्त्राची (एक) भाषा ही प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांनी घडविलेली भाषा आहे. ही कदाचित् समजण्यासारखी गोष्ट आहे. धार्मिक श्रद्धा स्थितिप्रिय असते. पण आजच्या माणसाला सर्वंकष आणि सुव्यवस्थित अशा नीतीची रचना करायची असेल तेव्हा त्याच्यापुढे कोणकोणते शक्य असे पर्याय उभे असतात हा प्रश्न जेव्हा स्टुअर्ट हॅंपशायरसारखा समकालीन तत्त्ववेत्ता उपस्थित करतो तेव्हा तो जसा स्पिनोझाप्रणीत नीतीचा असा एक पर्याय म्हणून निर्देश करतो तसाच ॲरिस्टॉटीलिअन नीतीचाही करतो. कदाचित् कादंबरी हा वाङ्मयप्रकार वगळला तर आज प्रचलित असलेले सर्व युरोपीय साहित्य-प्रकार मुळात ग्रीक होते. आधुनिक युरोपीय विवेचक गद्याचे आदर्श त्याला ग्रीक आणि लॅटिन गद्या-पासून लाभले आहेत. आधुनिक राजनीतिशास्त्रज्ञाला लोकशाही समाजाच्या ध्येयामागची प्रेरणा आणि तत्त्वज्ञान यांचे सर्वोत्कृष्ट विवेचन आणि समर्थन बहुधा पेरिक्लिसच्या भाषणात आढळेल. तेव्हा ग्रीक संस्कृती आणि आधुनिक युरोपीय संस्कृती यांच्यांत महत्त्वाचे भेद असले तरी महत्त्वाची साम्येही आहेत आणि ह्या साम्यांवर आधारलेल्या सातत्याच्या जाणिवेने आधुनिक मन ग्रीक संस्कृतीशी जोडलेले असते.

भारतात जो आधुनिक समाज आकार धारण करीत आहे, जो घडण्याच्या प्रक्रियेत आहे, त्यालाही एका उन्नत आणि प्रगल्भ अशा संस्कृतीची पार्श्वभूमी आहे. अध्यात्म आणि तत्त्वज्ञान, जीवनाचे श्रेष्ठ आदर्श आणि त्यांच्यावर आधारलेल्या नीतीची संकल्पना, जीवनातील खोल समस्यांच्या जाणिवेने, मानवी अस्तित्वाच्या सौंदर्याने आणि भीषणतेने भारलेले साहित्य, ललित कला, सृष्ट पदार्थांच्या गुणधर्मांचे सुव्यवस्थित ज्ञान, शिल्पकला, युद्धकला, राजकीय आणि सामाजिक तत्त्वज्ञान, इ. मानवी संस्कृतीच्या अनेक अंगोपांगांनी बहरलेली अशी ही संस्कृती होती. पण ही संस्कृती आणि जी आधुनिकता आपल्या समाजात रुजविण्याचा प्रयत्न आपण करीत आहोत तिच्यात दरी आहे; साम्यापेक्षा भेद अधिक आहेत.

आधुनिकतेची तीन वैशिष्टचे नमूद करता येतील : (१) वैज्ञानिक विचारपद्धतीची स्पष्ट कल्पना आणि तिच्यावरील काबू, विज्ञानावर आधारलेले तंत्रज्ञान, आणि वैज्ञानिक ज्ञानाचा आणि तंत्रज्ञानाचा पद्धतशीरपणे करण्यात येणारा विकास. (२) व्यक्तीच्या स्वायत्ततेच्या मूल्याचा स्वीकार–

अनुक्रमणिका

व्यक्तीला स्वतःचे कल्याण कशात आहे ह्याचा निर्णय करण्याचा आणि ते साधण्याचा प्रयत्न करण्याचा अधिकार असतो, ह्या स्वायत्ततेत व्यक्तीचे व्यक्तित्व, तिची प्रतिष्ठा सामावलेली असते ही कल्पना; स्वायत्त व्यक्ती म्हणून सर्व माणसांचा दर्जा समान असतो आणि म्हणून सामाजिक न्याय व्यक्तींच्या समानतेवर आधारलेला असला पाहिजे ही कल्पना. (३) तिसरे वैशिष्टय म्हणजे इहवाद. इहवादाची सारभूत संकल्पना अशी की व्यक्तीच्या समग्र कल्याणाचा आशय काहीही असला तरी त्याच्यात तिचे ऐहिक कल्याण हा घटक अनिवार्यपणे अंतर्भूत असतो आणि माणसांचे ऐहिक कल्याण साधू पहाणारा वैयक्तिक आणि सामाजिक व्यवहार 'स्वायत्त' असतो. म्हणजे ह्या व्यवहाराला धार्मिक प्रामाण्याचे अधिष्ठान देणे आवश्यक नसते आणि शक्यही नसते.

आधुनिक युरोपीय संस्कृतीत प्रकट झालेल्या आणि प्रभावी ठरलेल्या सर्व प्रेरणा ह्या तीन तत्त्वांवर आधारलेल्या आहेत किंवा त्यांच्याशी सुसंगत आहेत असा ह्याचा अर्थ नव्हे. त्यांच्याशी विसंगत असलेल्या प्रेरणांचाही आविष्कार ह्या संस्कृतीत आढळतो. उदा. अस्तित्ववाद किंवा फॅसिझम. पण ही तीन तत्त्वे तिची मध्यवर्ती तत्त्वे, तिचे विशिष्ट स्वरूप घडविणारी तत्त्वे आहेत. दुसरी गोष्ट अशी की आधुनिकतेच्या संदर्भातच अस्तित्ववादाचा किंवा फॅसिझमचा उदय आणि त्याचा आशय अर्थपूर्ण ठरतो. स्वतःला प्रस्थापित करताना ही तत्त्वज्ञाने जी तत्त्वे नाकारतात– उदा. व्यक्तिवाद किंवा विवेकवाद ( रॅशनॅलिझम ) –ती ग्रीक संस्कृतीत स्थिर झालेली तत्त्वेच नव्हती.

ह्याचा अर्थ असा की ग्रीक संस्कृती आणि आधुनिक संस्कृती यांच्यात साम्ये असली तरी महत्त्वाचे भेदही आहेत. उदा. व्यक्तीची स्वायत्तता आणि ह्या स्वायत्ततेवर आधारलेली व्यक्तींची समानता ही तत्त्वे ग्रीक संस्कृतीत आढळत नाहीत. आणि म्हणून ग्रीकांना गुलामगिरीची प्रथा निषिद्ध नव्हती; आणि ग्रीक संस्कृतीत विज्ञानही नव्हते. किंवा असे म्हणता येईल की ज्या स्वरूपाचे विज्ञान ग्रीक संस्कृतीत होते त्या स्वरूपाचे विज्ञान भारतीय संस्कृतीतही होते. आणि ही आधुनिक विज्ञानांपेक्षा वेगळ्या वळणाची विज्ञाने होती.

पण ग्रीक संस्कृती आणि आधुनिक संस्कृती यांच्यांत जे भेद होते त्यापेक्षा त्यांच्यांत असणारी साम्ये अधिक महत्त्वाची होती. उलट, भारतीय संस्कृती आणि आधुनिक संस्कृती यांच्यांत असलेल्या साम्यांपेक्षा त्यांच्यामधील भेद अधिक महत्त्वाचे आहेत. थोडक्यात असे म्हणता येईल की आधुनिकतेची बीजे ग्रीक संस्कृतीत होती; आणि ती भारतीय संस्कृतीत नव्हती. ग्रीक संस्कृती आणि आधुनिकता यांच्यामध्ये अंतर आहे. भारतीय संस्कृती आणि आधुनिकता यांच्यामध्ये दरी आहे.

ह्या दृष्टीने ग्रीक संस्कृती आणि भारतीय संस्कृती यांची तुलना उदबोधक ठरेल.

ग्रीक संस्कृतीमध्ये 'श्रुती'ला, शब्दप्रामाण्याला, प्रमाण धर्मग्रंथ–स्क्रिप्चर्स– ह्या संकल्पनेला स्थान नाही. म्हणजे अलौकिक शक्तींनी मानवासाठी प्रकट केलेल्या, मानवाने ज्याचे केवळ श्रद्धेने ग्रहण करायचे आहे अशा ज्ञानाला स्थान नाही. म्हणून प्रत्येक ग्रीक विचारवंत स्वतःला गवसलेले म्हणून जे ज्ञान इतरांपुढे मांडतो ते त्याने स्वतः मिळविलेले, त्याला लाभलेले ज्ञान असते; ते सत्य आहे व म्हणून त्याला यथार्थपणे ज्ञान म्हणता येईल हे दाखवून देण्याची जबाबदारी त्याला स्वीकारावी लागते. आणि ह्या ज्ञानाची पारख करण्याचा अधिकार इतरांना असतो. ह्या भूमिकेमध्ये जिज्ञासूंची (वैचारिक) स्वायत्तता आणि समानता अनुस्यूत आहे.

ह्या भूमिकेचे दुसरे अंग आहे. श्रौत ज्ञान हे जसे विश्वाचे अंतिम सत्स्वरूप प्रकट करते त्याप्रमाणे ते मानवाचे अंतिम श्रेयही प्रकट करते. ग्रीक संस्कृतीला श्रौत ज्ञानाचे अधिष्ठान नसल्यामुळे मानवी श्रेयाचा आशय आणि त्याचा आकार निश्चित करणे हेही मानवी बुद्धीचे कार्य ठरते. ह्यामुळे मानवी श्रेय किंवा कल्याण आणि मानवी नीती हाही वैचारिक चिकित्सेचा विषय होतो. ह्या भूमिकेत बौद्धिक स्वायत्ततेबरोबर नैतिक स्वायत्तताही अनुस्यूत आहे. माणसाने स्वतःच्या कल्याणाविषयीचे, योग्य काय आहे आणि अयोग्य काय आहे ह्याविषयीचे निर्णय अखेरीस स्वतः घ्यायचे आहेत.

अनुक्रमणिका

ह्या वैचारिक आणि नैतिक स्वायत्ततेमध्ये व्यक्तीची परंपरेच्या कोशापासून मुक्तता करण्याचे सामर्थ्य आहे. पॉपरच्या शब्दांत बोलायचे तर ही स्वायत्तता 'खुल्या' समाजाच्या शक्यतेचे अधिष्ठान आहे.

ह्याच्या उलट, भारतीय संस्कृतीत श्रुतीला, अलौकिक शक्तींनी प्रकट केलेल्या ज्ञानाला, जे श्रद्धेने स्वीकारायचे असते आणि बौद्धिक चिकित्सेपलीकडे असते अशा सत्याला मूलभूत महत्त्व आहे. सत्य शोधून काढणे आणि निश्चित करणे हे बुद्धीचे कार्य आणि अधिकार नव्हे. तर श्रद्धेला प्राप्त झालेल्या सत्याचे परिष्करण करून, त्यात प्रथमदर्शनी आढळणाऱ्या विसंगती दूर करून, त्यात गर्भित असलेले निष्कर्ष स्पष्ट करून त्याची सुव्यवस्थित मांडणी करणे एवढेच बुद्धीचे कार्य आहे. धार्मिक क्षेत्रातील ज्ञानाविषयीच्या ह्या भूमिकेची छाया ऐहिक क्षेत्रातील ज्ञानावरही पडली. भारतीय विचारवंत एक व्यक्ती म्हणून स्वतःला गवसलेले ज्ञान इतरांपुढे मांडीत नाहीत ; त्याचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याची जबाबदारी स्वीकारीत नाहीत. एका विशिष्ट दार्शनिक परंपरेचे पाइक किंवा घटक म्हणून त्या परंपरेतील अधिकृत ग्रंथांवर ते भाष्य करतात. विशिष्ट दार्शनिक परंपरेच्या मुळाशी 'ऋषी' असतो. सत्याचा निर्णय करण्यात मानवी बुद्धीचे कार्य गौण, दुय्यम आहे ह्या कल्पनेमुळे वैचारिक स्वायत्तता क्षीण रहाते. 'अधिकारभेदा'ची कल्पना दृढ रहाते. बुद्धीच्या व्यापाराहून अन्य मार्गाने ज्यांना ज्ञान लाभले आहे अशा अधिकारी व्यक्तींची विधाने चिकित्सेपलीकडची ठरतात. त्याचप्रमाणे परंपरेकडून लाभणारा वारसाही असाच श्रद्धेय ठरतो. "वृद्धास्ते न विचारणीयचरिताः"

कोणत्याही प्रगल्भ संस्कृतीत नैसर्गिक पदार्थांच्या गुणधर्मांच्या आणि नैसर्गिक प्रक्रिया ज्या सामान्य नियमांना अनुसरून चालतात त्यांच्या अनुभवापासून लाभलेल्या ज्ञानाचा साठा संग्रहीत केलेला असतो आणि ह्या ज्ञानावर आधारलेल्या कमीअधिक प्रगत असलेल्या तंत्रज्ञानाचाही तिच्यात समावेश झालेला असतो. अभ्युपगमांच्या ( हायपॉथिसिस ) आधारे ह्या ज्ञानाला सुव्यवस्थित बौद्धिक आकार देण्याचा प्रयत्नही तिच्यात आढळतो. मानवी बुद्धीचे हे स्वाभाविक व्यापार आहेत. उदा. ग्रीक आणि भारतीय ह्या दोन्ही तत्त्वज्ञानांमध्ये परमाणुवादाचा विकास झालेला आढळतो. भारतीय परमाणुवादापेक्षा ग्रीक परमाणुवाद आधुनिक भौतिकीतील परमाणुवादाच्या अधिक जवळ आहे. पण हा योगायोग आहे. ग्रीक परमाणुवादासारखी बौद्धिक रचना भारतीय परमाणुवादी करू शकले असते. तसेच 'बीज' ह्या संकल्पनेवर आधारलेली ॲनॅक्झॅगोरसची विश्वविषयीची उपपत्ती आणि सांख्यांची 'गुण' ह्या संकल्पनेवर आधारलेली उपपत्ती ह्यांच्यांत लक्षणीय साम्य आहे. आधुनिक स्वरूपाचे विज्ञान ग्रीक संस्कृतीत नव्हते आणि अर्थात् भारतीय संस्कृतीतही नव्हते. ह्या बाबतीत दोन्ही संस्कृती सारख्याच अवस्थेत होत्या.

पण एक महत्त्वाचा भेदही आहे. ग्रीकांनी निगामी (डिडक्टिव्ह) पद्धतीचा, निगामी व्यवस्थेचा (डिडक्टिव्ह सिस्टिम) शोध लावला आणि भूमितीला, गणिताची शाखा म्हणून, तिचे सम्यक् रूप दिले. मानवी संस्कृतीतील ही अभूतपूर्व आणि खऱ्या अर्थाने क्रांतिकारक घटना होती. गणिताचे शास्त्र त्याच्या स्वतःच्या स्वरूपात मानवी संस्कृतीत प्रथमच प्रकट झाले. गणिताच्या विकासाचा राजमार्ग मोकळा झाला. प्रतलावरील वेगवेगळ्या आकृती आणि वेगवेगळ्या घनाकृती यांच्या गुणधर्मांचे अनुभवावर आणि तर्कावर आधारलेले ज्ञान अनेक संस्कृतींत होते त्याप्रमाणे भारतीय संस्कृतीतही होते. पण ह्या ज्ञानाला निगामी व्यवस्थेचा आकार देऊन शास्त्राचे स्वरूप त्याला देण्याची कामगिरी ग्रीकांनी पार पाडली.

येथे ग्रीक विचारवंतांच्या दुसऱ्या एका मर्मदृष्टीचा (इन्साइट) संबंध पोचतो. निसर्गाच्या घडणीचे आणि नैसर्गिक प्रक्रियांचे नियम गणिताच्या तत्त्वांवर आधारलेले असले पाहिजेत ह्या ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांच्या विश्वासात ही मर्मदृष्टी आढळून येते. तेव्हा गणित ही ग्रीकांच्या दृष्टीने केवळ बौद्धिक रचना नव्हती. गणिताची तत्त्वे ही निसर्गरचनेची तत्त्वे होती. गणिताचा—भूमितीचा—विकास करताना

अनुभवाच्या पलीकडे जाऊन, किंवा त्याला बाजूला सारून, केवळ बुद्धिगम्य, अमूर्त संकल्पना आणि तत्त्वे यांच्या आधारे गणिताची तत्त्वे सिद्ध करायची असतात. पण ह्याबरोबरच ह्या तत्त्वांच्या आधारे अनुभवाला प्रतीत होणाऱ्या नैसर्गिक घटनांचा उलगडाही करायचा असतो. अनुभवापलीकडे जाणाऱ्या संकल्पनांची घडण करणे आणि त्यांच्या परस्परसंबंधांचा शोध घेणे, आणि ह्या बुद्धीने सिद्ध केलेल्या संकल्पनाव्यूहाचा वापर करून अनुभवाला येणाऱ्या नैसर्गिक घटना–प्रक्रियांचा उलगडा करणे ह्या, वैज्ञानिक पद्धतीत अंतर्भूत असलेल्या दुहेरी चलन-वलनाचे भान ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांना होते. उदा. प्लेटोचे 'Appearances must be saved' हे वचन प्रसिद्ध आहे. ह्याचा अर्थ असा की ग्रहगोलांची गती कोणत्यातरी भूमितीय वक्राला अनुसरून चालत असणार हा जसा प्लेटोचा ठाम विश्वास होता त्याप्रमाणेच ग्रहांची आकाशात वेळोवेळी जी स्थाने दृष्टीला पडली असतील त्या सर्वांची सुसंगत व्यवस्था लावील असाच वक्र त्यांच्या गतीचा नियम म्हणून मान्य होऊ शकेल अशी प्लेटोची भूमिका होती. तिच्यात वैज्ञानिक विचारपद्धतीची बीजे होती. वस्तूंच्या दृश्य गुणधर्मापलीकडे जाणारे, स्वतंत्रपणे संकल्पनांची व्यवस्था निर्माण करणारे पण सर्व निरीक्षणांची सुसंगत व्यवस्था लावण्याचे बंधन ह्या संकल्पना–व्यूहावर, त्याच्या प्रामाण्याची अट म्हणून लादणारे, आधुनिक विज्ञान ह्या प्लेटोच्या भूमिकेत प्रतिबिंबित झाले आहे. म्हणून युक्लिड, आर्किमिडिस, केप्लर, गॅलिलिओ, न्यूटन ही एक परंपरा आहे.

ह्या स्वरूपाचे गणित आणि विज्ञान भारतीय संस्कृतीत उदयाला आलेच नाही. भारतीय विज्ञान बऱ्याच प्रमाणात वस्तूंच्या दृश्य गुणधर्मांच्या पातळीवरचे राहिले आणि ज्या संकल्पनाव्यूहाच्या साहाय्याने त्यांचा उलगडा करण्याचा प्रयत्न झाला त्यांचे अनुभवांच्या कसोटीवर परीक्षण करण्याचा प्रश्न कधी उद्‌भवला नाही.

'रूप', 'आकार' (फॉर्म) ही ग्रीकांच्या दृष्टीने मूलभूत महत्त्वाची गोष्ट होती. वस्तूचे सार तिच्या रूपात आणि ज्या कार्यात (फंक्शन) हे रूप आविष्कृत होत होते त्या कार्यात होते. वस्तूची वास्तवता (रिॲलिटी) म्हणजे तिचे रूप. ह्या वस्तूंच्या रूपांचा शोध ग्रीकांनी साहित्यात, शिल्पात, तत्त्वज्ञानात, नगरराज्याच्या घडणीत आणि मानवी नीतीत घेतला. भारतीयांची धारणा वेगळी होती. 'नामरूप' हे क्षणभंगुर, म्हणून आगन्तुक होते. निराकार उपादान हे त्यांचे वास्तव होते. ह्या उपादानाशी एकात्म होणे हे त्यांचे श्रेय होते. म्हणून ग्रीकांप्रमाणे वस्तुरूपांचा शोध त्यांनी घेतला नाही. तर ज्या उपादानातून वस्तुरूपे उद्भवतात आणि ज्याच्यात ती विलीन पावतात त्याचा शोध घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला.

अनुक्रमणिका






गौतम शिंदे

# बौद्धवाद आणि मार्क्सवाद

" Could the Buddha answer Karl Marx ? "
—Dr. B. R. Ambedkar

---

'नवभारत' ऑगस्ट १९८० च्या अंकात शरद् पाटील यांनी माझ्या पत्रावर विस्तृत प्रतिक्रिया व्यक्त केलेली आहे. (मी 'सैद्धांतिक चर्चेत शिरलेलो नाही' असे लिहिले असतानाही) त्यांनी माझे महाचर्चेत स्वागत केलेले आहे. तथापि त्यांनी मला 'दलित विचारवंत' हा किताब कसा काय देऊ केला ते समजलेले नाही. मी स्वतःला कोणत्याही बाबतीत 'दलित' समजत नाही. मी बौद्ध आहे. जर मागासलेला असा 'दलित' चा अर्थ असेल तर पाटीलसुद्धा त्यातून सुटत नाहीत. त्यामुळे त्यांनी 'दलित' असा विशेष उल्लेख करण्याचे कारणच नव्हते. पाटील हे हिंदू असल्यामुळे पारंपरिक दृष्टिकोनातूनच त्यांनी मला पाहण्याचा प्रयत्न केला असे म्हणावे लागेल.

प्रा. रेगे यांनी त्यांच्या लेखात (फेब्रु. १९८०) 'ज्ञानप्रामाण्य हे वर्गीय असते की स्वायत्त असते ?' असा प्रश्न उपस्थित करून, जर ते स्वायत्त असेल तर वर्गीय व्यवहार हा भ्रांत व्यवहार ठरेल, असा निर्णय दिलेला आहे. एका अर्थाने त्यांनी समन्वयाची भूमिका चुकीची कशी आहे ते दर्शविलेले आहे. वैशिष्टय म्हणजे या विचाराला बाजू देण्यापलीकडे पाटील काही करू शकलेले नाहीत. रेगेंचे विचार समजण्यास त्यांच्या पत्राचा उपयोग झाला. म्हणून 'त्यांनी मार्क्सवादधार्जिणी चर्चा केली' हा आरोप मी मागे घेतो.

## समग्र स्पष्टीकरण आणि सर्वज्ञतेचा अध्यारोप

रेगे मला पाठविलेल्या पत्रात लिहितात : 'जेव्हा लोक मार्क्सवाद आणि फुले-आंबेडकरवाद यांचा समन्वय साधू पाहतात, तेव्हा एक तर ते बौद्धिकदृष्टया अप्रामाणिक असतात किंवा त्यांनी मार्क्सवादाचे तार्किक स्वरूप ध्यानात घेतलेले नसते. त्यामुळे, Marxism or generally any ideology which claims to give an ultimate and total explanation of things is by itself incapable of entering into a rational dialogue with the representatives of any other ideology of Buddhism or the ideology of Phule and Ambedkar which is not such a total ideology.' ( June 6, 1980). वस्तूंच्या अंतिम आणि समग्र स्पष्टीकरणाचा दावा करणाऱ्या कोणत्याही विचारसरणीबाबत असा समन्वय चुकीचा ठरतो, असा एक सार्वत्रिक नियम रेगेंनी मांडलेला आहे. या विचाराच्या पार्श्वभूमीवर शरद् पाटील यांचा आरोप पाहता येईल. त्यांच्या मते : 'हजारो वर्षांनी जन्माला आलेल्या भांडवलदारी समाजाचेही मार्गदातेपण बुद्धच करू शकतो, असे म्हणणे म्हणजे बुद्धावर सर्वज्ञतेचा अध्यारोप करणे असा आहे.' यातून 'सर्वज्ञता' म्हणजे काय किंवा अंतिम आणि समग्र स्पष्टीकरण म्हणजे काय? असा प्रश्न उपस्थित होऊ शकतो. आणि एकाची 'सर्वज्ञता' दुसऱ्याशी तुलना करता 'अपूर्णता' ठरू शकते. धर्मशास्त्रांच्या बाबतीत असे अनेकदा घडलेले आहे. मार्क्सची सर्वलक्षी विचारसरणी मानली तर तीही अपूर्ण ठरते. एकूण सर्वज्ञतेचा किंवा समग्रत्वाचा दावा हा मूलतःच चुकीचा ठरतो. मार्क्सच्या वेळी असलेला शतकापूर्वीचा समाज आणि



अनुक्रमणिका






परिस्थिती आणि सद्यःकालीन समाज आणि परिस्थिती यात भेद आहे की नाही ? जर असेल तर मार्क्सचे विचार बदलत्या समाजपरिस्थितीमुळे या काळाला लागू नाहीत; जर नसेल तर समाज आणि परिस्थितीत कोणतीही घडामोड न घडता त्यांत अपरिवर्तन मानावे लागेल. वस्तुस्थितीकडून विचारांकडे जाण्याचा बौद्धवादाचा एक मार्ग आहे. तसा तो मार्क्सवादाचाही असू शकतो. बुद्धाचे विचार अडीच हजार वर्षांनीही मार्गदर्शक आहेत म्हणून तर तो 'मार्गदाता' आहे. त्याच्यासमोर भांडवलदारी अर्थव्यवस्था स्पष्ट स्वरूपात नसली, तरी त्याने आर्थिक विषमतेतून उद्भवणाऱ्या दुःखांचा बराच विचार केलेला होता. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर म्हणतात,

"बौद्धधर्माच्या अभ्यासकाला पुढील प्रकारचे प्रश्न विचारले जातात :

बुद्धाने एखादा सामाजिक संदेश दिला आहे काय?
बुद्धाने न्याय शिकवला आहे काय ?
बुद्धाने प्रेम शिकवले आहे काय ?
बुद्धाने स्वातंत्र्य शिकवले आहे काय ?
बुद्धाने समता शिकवली आहे काय ?
बुद्धाने बंधुता शिकवली आहे काय ?
बुद्ध कार्ल मार्क्सला उत्तर देऊ शकतो काय ?

बुद्धाच्या धम्मावर चर्चा करताना हे प्रश्न आतापर्यंत क्वचितच विचारले गेलेत. बुद्धाचा सामाजिक संदेश होता असे माझे उत्तर आहे. तो या सर्व प्रश्नांना उत्तर देतो. परंतु आधुनिक लेखकांनी हे प्रश्न पुरून टाकले आहेत." [१] डॉ. बाबासाहेब, बुद्ध कार्ल मार्क्सला उत्तर देऊ शकतो, असे का म्हणतात ? असे म्हणणे बुद्धावर सर्वज्ञतेचा अध्यारोप करणे ठरते काय ? बौद्ध तत्त्वज्ञानाने स्वतंत्र मानसशास्त्राला, स्वतंत्र तर्कशास्त्राला, स्वतंत्र कला-जाणिवांना जन्म दिला आहे. समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र, अर्थशास्त्र यांसारख्या शास्त्रांमध्ये मोलाची भर टाकलेली आहे व ही शास्त्रे समृद्ध केलेली आहेत. आणि जवळजवळ या सर्वांना बुद्धाने स्पर्श केला आहे. तरीही तो परिपूर्णतेचा दावा करीत नाही.[२] (वत्सगोत्राशी झालेला संवाद पहा.)

## वर्ग-कलह

'आद्य गणसमाजाच्या अंतापासूनचा मानवसमाजाचा इतिहास हा वर्गलढ्याचा इतिहास आहे,' हे ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सूत्र नाकारून शरद् पाटील यांनी पोथिनिष्ठ मार्क्सवाद्यांना धक्काच दिलेला आहे. एंगल्सचे म्हणणे त्यांनी नाकारले आहे.[३] त्यांनी 'आर्थिक भेद म्हणजेच वर्ग का ?' असा एक मार्मिक प्रश्न उपस्थित केलेला आहे. डॉ. बाबासाहेबांच्या मते : "समाज हा नेहमीच वर्गांचा बनलेला असतो, वर्गकलहाची उपपत्ती प्रतिपादन केल्यास अतिशयोक्तिही ठरू शकेल. परंतु समाजात ठळक वर्गांचे अस्तित्व ही वस्तुस्थिती आहे. त्यांचा पाया भिन्न असू शकेल. तो आर्थिक असेल किंवा बौद्धिक असेल किंवा सामाजिक असेल, परंतु समाजातील व्यक्ती ही नेहमीच कोणत्या ना कोणत्या वर्गाची सभासद असते."[४] थोडक्यात, वर्ग म्हणजे आर्थिक भेद असे म्हणता येणार नाही. चातुर्वर्ण्य हेदेखील वर्ग ठरतील. आणि शोषणाचेही विविध प्रकार ध्यानात घ्यावे लागतील. मार्क्सवादी विचारवंतांना आर्थिक वर्गांव्यतिरिक्त वर्ग ही कल्पना अमान्य दिसते. म्हणून ते इतर वर्गांना 'गट' म्हणतात. एंगल्सने जे ब्लॉच याला लिहिलेल्या पत्रात स्पष्ट लिहिले आहे: "आर्थिक घटक हा एकच मानवी जीवनाचा निर्णायक आहे असे जो सांगतो तो आमच्या सिद्धान्तास निरर्थक अव्यक्त व अशक्य करून टाकतो."[५] म्हणून मार्क्सवादी विचारवंतांना वर्ग-कल्पना नीट तपासून पहावी लागेल. त्याचप्रमाणे आर्थिक वर्गांची प्रारंभीची रूपेही ध्यानात घ्यावी लागतील. बुद्धकालीन गणसमाजाचा विचार करता आर्थिक वर्ग-जाणीव स्पष्ट स्वरूपात होती असे म्हणणे चूक ठरेल. त्याचप्रमाणे आर्थिक वर्ग-जाणिवा नव्हत्याच असेही म्हणणे चूक ठरेल. वर्गसंघर्ष अथवा वर्गकलहाचा सिद्धान्त कोसलचा राजा पसेनदी आणि बुद्ध यांच्या संवादातून स्पष्ट होतो. पसेनदी म्हणतो, "शिवाय राजाराजांमध्ये नेहमी कलह असतो. तसेच सरदारांमध्ये, ब्राह्मणांमध्ये, गृहस्थांमध्ये, मित्रामित्रांमध्ये ..."[६] या पसेनदीच्या म्हणण्याला बुद्धाने नकार दर्शविलेला नव्हता. बुद्ध जेव्हा परिव्राजक अवस्थेत भटकत होता, तेव्हा शाक्य-कोलियांमध्ये समेट घडून आल्याचे त्याला सांगण्यात आले. त्याने

अनुक्रमणिका

परत यावे असा निरोप पाठविण्यात आला. परंतु बुद्धाने विचार केला, ह्या समेटामुळे त्याचा प्रश्न सुटलेला नसून तो विस्तारित झालेला आहे. या सामाजिक कलहावर उपाय शोधला पाहिजे असे त्याला वाटू लागले. डॉ. बाबासाहेबांनी पुढील प्रकारे त्या विचारांचे दर्शन घडविले आहे. (हे वर्णन पसेनदीच्या वर्णनाशी जुळते आहे.)

"हा कलह केवळ राजांमध्ये आणि राष्ट्रांमध्येच नव्हे तर उमरावांमध्ये आणि ब्राह्मणांमध्ये, गृहस्थांमध्ये, आई आणि मुलांमध्ये, मुलगा आणि आईमध्ये, वडील आणि मुलामध्ये, बहीण आणि भावामध्ये, मित्रामित्रांमध्ये चालू आहे.

राष्ट्रांमधील कलह हा प्रासंगिक असतो. परंतु वर्गांमधील कलह हा नित्य आणि चिरस्थायी असतो. जगातील सर्व दुःखांचे आणि हालअपेष्टांचे हेच मूळ कारण आहे."[७]

यावरून वर्गसंघर्षाचे अथवा वर्गकलहाचे सम्यक् ज्ञान बुद्धाला होते हे स्पष्ट आहे. बाबासाहेब म्हणतात: "कोणत्याही समाजात नोकर आणि मालक असे केवळ दोनच स्पष्ट वर्ग असतात असे मार्क्सने कोठेही म्हटलेले नाही."[८] मार्क्स बुद्धापेक्षा वेगळे काय सांगतो?

## खाजगी मालकी : दुःखाचे कारण

खाजगी मालकी नाहीशी करून दुःखाचा विरोध करणे हे समाजाच्या कल्याणाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे याची बुद्धाला जाणीव होती. त्याने उभारलेल्या भिक्षुसंघाची या दृष्टीने पहाणी करता येईल. भिक्षूंना फक्त आठच वस्तू वापरण्याची परवानगी होती. त्या व्यतिरिक्त कोणतीही संपत्ती वापरण्यास भिक्षूला मनाई होती. संघास मिळालेली देणगी सर्व संघाची मालमत्ता होई. त्यावर खुद्द बुद्धाचाही अधिकार नसे. बुद्ध आनंदाला विचारतो: "मालकी नसल्याकारणाने, मालकीच्या लुप्ततेमुळे हाव उद्‌भवू शकेल काय?"

"नाही भगवान्"

"म्हणून आनंद हे मूळ आहे, अधिष्ठान आहे, उगमस्थान आहे. हाव असण्याचे कारण मालकी."[९]

अशाच आशयाचा संवाद महानिदान सुत्तन्तातील (दीघनिकाय मधील १५ वे सुत्तन्त) आधार घेऊन बाबासाहेबांनी 'दि बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये दिलेला आहे.[१०] हे वर्गकलहाचे किंवा वर्गलढ्याचे योग्य विश्लेषण आहे यात आश्चर्य नाही असे बाबासाहेब म्हणतात.

"That this is the correct analysis of class-struggle, there can be no doubt."[११]

याच आशयाचा बुद्ध आणि आनंद यांच्यामधील संवाद बाबासाहेबांनी आणखी एके ठिकाणी घेतला आहे. भदन्त कौसल्यायन यांनी त्याला आनंज–सप्पाय–सुत्तन्त (मज्झिम निकाय १०६) असा संदर्भ दिलेला आहे. बुद्ध म्हणतो, "... जर मालमत्ता नसेल तर अधिक मालमत्तेचा द्रव्यलोभ निर्माण होईल काय?"

"निर्माण होणार नाही, भगवान्"

"जर खाजगी मालमत्तेबद्दल प्रेम नसेल तर शांतता प्रस्थापित होणार नाही काय?"

"होईल, भगवान्"[१२]

अशाच धर्तीचे संदर्भ आपणाला पराभव (सुत्तनिपात) मध्ये तसेच अंगुत्तर निकाय, चतुक्क निपात मध्ये सापडतात. 'गरीबी' हे दुःखाचे कारण आहे याची बुद्धाला पुरेपूर जाणीव होती. बुद्ध पुढीलप्रमाणे प्रवचन देतो:

"आणि जेव्हा तो कर्जबाजारी होतो तेव्हा तो उसने घेतो आणि तेसुद्धा दुःखकारक आहे काय?"

"खात्रीने, भगवान् तेसुद्धा दुःखकारक आहे."

आणि जेव्हां हुंडी भरण्याची वेळ येते तेव्हा तो काही देत नाही आणि ते त्याला जबरदस्ती करतात, हे दुःखकारक नाही काय? "आणि जेव्हा जबरदस्ती केली जाते तेव्हा तो परतफेड करू शकत नाही आणि ते त्याला घेरतात हेसुद्धा दुःखकारक नाही काय?"

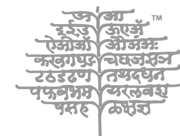
"खात्रीने भगवान, हे सुद्धा दुःखकारक आहे."

"आणि जेव्हा ते त्याला घेरतात तेव्हाही त्याने परतफेड न केल्याने ते त्याला बांधून ठेवतात हेसुद्धा दुःखकारक आहे काय?"

"खात्रीने भगवान् हेसुद्धा दुःखकारक आहे."

"अशाप्रकारे भिक्षुंनो! संसारात गुरफटलेल्या माणसाला गरीबी, कर्ज, उसनवारी, जबरदस्ती, घेराव आणि बंधन हे सर्व दुःखकारक ठरते." "या

अनुक्रमणिका






जगात गरीबी आणि कर्ज हे दुःखदायक आहे. "[१३] म्हणूनच बाबासाहेब बुद्धाची 'दुःख' ही संकल्पना भौतिक आहे असे स्पष्टपणे सांगतात.[१४] जरी दुःख ही संकल्पना विविध अर्थाने घेतली जात असली, तरी अनेकदा 'गरीबी' या अर्थानेच बौद्धसाहित्यात हा शब्दप्रयोग केला असल्याचे दिसून येते, असे बाबासाहेबांचे म्हणणे आहे.[१५] बुद्धाने त्याचे विचार संघापुरतेच मर्यादित ठेवले होते असे अनेक टीकाकारांचे म्हणणे आहे. परंतु बुद्धाची प्रवचने सार्वजनिक ठिकाणी किंवा उघड्यावर होत असत. बुद्धाच्या प्रवचनांना हजारोंचा समुदाय जमत असे. बुद्ध त्यातूनच दासांना भरपूर वेतन आणि सुखसोयी द्या असा उपदेश श्रेष्ठींना करू शकला. 'अत्ता हि अत्तनो नाथो को हि नाथो परो सिया ?"[१६] 'आपणच आपले मालक आहोत, आपला मालक दुसरा कोण असणार ?' ही जाणीव निर्माण करून बुद्धाने एकप्रकारे एकाची दुसऱ्यावर मालकी या तत्त्वालाच नाकारले आहे. 'विनय पिटक' मध्ये सांगितलेल्या कठोर नियमांहून, खाजगी संपत्ती नाकारणारे नियम दुसरीकडे कुठेही आढळत नाहीत, असे बाबासाहेबांचे म्हणणे रास्त आहे.[१७] खाजगी संपत्तीवरील निर्बंध हा कोणत्या मर्यादेपर्यंत ठेवायचा ही बाब, उपयुक्तता ( expediency ), काळ, परिस्थिती आणि मानवी समाजाची प्रगती याच्यावर अवलंबून आहे; बौद्धधम्म आवश्यक त्या ठिकाणी खाजगी संपत्ती नाकारण्याच्या आड कधीच येणार नाही, असे बाबासाहेबांचे प्रतिपादन आहे.[१८]

"कम्युनिस्टांच्या सिद्धांताचा सारांश एका वाक्यात सांगता येईल व ते म्हणजे खाजगी मालकी रद्द करणे." [१९]

बौद्ध धर्मात हा सारांश पूर्वीच मांडला गेलेला आहे.

## जगाची पुनर्रचना

मार्क्सच्या मते, तत्त्वज्ञानाचे कार्य जगाची पुनर्रचना करणे आहे. जगाच्या आदि अथवा उगमाचे स्पष्टीकरण करण्याच्या उद्योगात वेळ दवडणे नव्हे. बुद्धाचेही हेच मत होते हे त्याच्या ब्राह्मण पोट्ठपादाशी झालेल्या संवादावरून स्पष्ट होते. (अप्रकाशित निबंध). हाच संवाद बाबासाहेबांनी 'दि बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये दिलेला आहे.[२०] मज्झिम निकायात हाच संवाद मालुंक्यपुत्राशी दाखविण्यात आला आहे.[२१] बुद्ध म्हणतो :

"किञ्च मालुंक्यपुत्त मया अब्याकतं ? 'सस्सतो लोको' ति मालुंक्यपुत्त मया अब्याकतं, असस्सतो लोको' ति... पे०..., अन्तवा लोको' ति... पे०..., अनन्त वा लोको' ति... पे०..., 'तं जीवं तं सरीरं' ...पे०..., 'अञ्ञं जीवं अञ्ञं सरीरं' ति...पे०..., 'होति तथागतो परम्मरणा' ति,...पे०..., 'न होति च न च होति तथागतो परम्मरणा' ति 'नेव होति न न होति तथागतो परम्मरणा' ति मया अब्याकतं ॥" (मालुंक्यपुत्रा, मी कोणत्या गोष्टी सांगितल्या नाहीत ? जग शाश्वत आहे की अशाश्वत आहे, जगाला अंत आहे की ते अनन्त आहे, जीव आणि शरीर हे एकच की वेगवेगळे आहेत, तथागत मरणानंतर जिवंत रहातो की जिवंत रहात नाही की, जिवंत रहातोही आणि जिवंत रहातही नाही की, जिवंत रहातो असे नाही आणि जिवंत रहात नाही असेही नाही, या गोष्टी मी सांगितल्या नाहीत.)

मग बुद्धाने कोणत्या गोष्टींना आपल्या धर्माचा विषय बनविला ?

बुद्ध म्हणतो : "किञ्च मालुंक्यपुत्त मया ब्याकतं ? 'इदं दुक्खं'ति मालुंक्यपुत्त मया ब्याकतं, 'अयं दुक्खसमुदयो'ति...पे०..., अयं दुक्खनिरोधो'ति...पे०...अयं दुक्खनिरोधगामिनी पटिपदा'ति मया ब्याकतं ॥"

(मालुंक्यपुत्रा, मी कोणत्या गोष्टी स्पष्ट केल्यात? दुःख आहे, हे दुःख निर्माण होणारे आहे, हे दुःख नष्ट होणारे आहे, ह्या दुःखाचा अंत करणारा मध्यम मार्ग आहे. या गोष्टी मालुंक्यपुत्रा, मी तुला सांगितल्या) बुद्धाच्या धम्माचे कार्य जगाची पुनर्रचना करणेच आहे. म्हणूनच बाबासाहेब म्हणतात, "The purpose of Dhamma is to reconstruct the world." [२२]

## बुद्धाचे अर्थशास्त्र

'कार्ल मार्क्सने मांडलेले अर्थशास्त्र आंबेडकरांनी स्वीकारले, परंतु हे अर्थशास्त्र कार्यान्वित आणण्यासाठी मात्र संसदीय लोकशाही सांगितली'[२३] हे प्रा. कसबेचे एक आवडते गृहीतकृत्य आहे. परंतु हे

गृहीत पद चुकीच्या पायावर आधारलेले आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी बुद्धाकडून अर्थशास्त्र स्वीकारले आहे. याचे स्पष्ट दर्शन आपणाला त्यांच्या अप्रकाशित "Buddha Or Karl Marx" या निबंधात दिसून येते. (त्याचा संक्षिप्त मराठी अनुवाद प्रसिद्ध झालेला आहे.) 'दि बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्येही त्याचे हवे तेवढे पुरावे आहेत. त्याला भदन्त आनंद कौसल्यायन यांनी दिलेल्या संदर्भावरून त्रिपिटकातही हे पुरावे आहेत हे दाखवून देता येईल. या विचारांच्या आधारे "वर्गकलहाच्या उत्पत्ति-स्थिती-लयाचे क्रांतिशास्त्र बुद्धाने त्रिपिटकात सांगितले होते" असे म्हणण्याचे मी धाडस करतो. मार्क्सचे टीकाकारांच्या प्रहारांतून वाचलेले सिद्धान्त बुद्धाने पूर्वीच सांगितले होते. तेवढ्या बाबतीत बौद्धांचे किंवा आंबेडकरांचे मार्क्सशी भांडण किंवा मतभेद असण्याचे कारण नाही; परंतु याचा अर्थ आंबेडकरांनी कार्ल मार्क्सचे अर्थशास्त्र स्वीकारले असा होत नाही. उलट, कार्ल मार्क्सने आकर्षित झालेल्यांना त्यांनी बुद्धाचे 'धर्मचक्रप्रवर्तन सुत्त' अभ्यासायला सांगितले होते.[२४] डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर १४–१०–१९५६ च्या भाषणात सांगतात : "The main object of Buddhism is to emancipate the suffering of humanity. The question arises, then what is the use of Das Kapital? I believe that Karl Marx was far behind Buddha, for he did not say anything that had not been brought to light by the Buddha himself some two thousand and four hundred years before Marx was born."[२५] आंबेडकरांचे हे बौद्धवादाचे प्रतिपादन मार्क्सवादी विचारवंतांना फारच धक्कादायक ठरेल यात वाद नाही. डॉ. बाबासाहेब कार्ल मार्क्सच्या "दास कॅपिटलचा उपयोग काय?" अशा स्पष्ट शब्दांत आपली भूमिका मांडतात, त्यांनी कार्ल मार्क्सचे अर्थशास्त्र स्वीकारले, असे म्हणणे किती व्याघाती आहे हे दिसून येते. ज्या ग्रंथावर मार्क्सवाद्यांच्या क्रांतीची मदार आहे तो ग्रंथच आंबेडकरांनी निकालात काढला आहे. 'चातुर्वर्ण्याविरुद्ध आंबेडकरांनी जन्मभर जो ऐतिहासिक संघर्ष केला त्याचे बंडखोरीचे एक पर्व दीक्षाविधीच्या वेळी संपले; पण त्याच क्षणी आंबेडकरांनी दुसऱ्या एका महान ऐतिहासिक बंडखोरीला प्रारंभ केला. ती बंडखोरी प्रस्थापित बौद्धधर्म संस्थेविरुद्ध आशिया खंडभर पसरलेल्या आणि सरंजामी, लष्करी, भांडवलदारी राजसत्तांची पाठराखणी करणाऱ्या प्रस्थापित बौद्ध भिक्षुसंघाविरुद्ध होती."[२६] असे प्रभाकर वैद्य यांचे मत आहे. परंतु त्यांनी आंबेडकरांनी इथल्या साम्यवाद्यांशी आणि जगातील मार्क्सवादाशी पुकारलेली बंडखोरी ध्यानात घेतलेली नाही. धर्मांतराचा अभ्यास करणारांनी ही गोष्ट दुर्लक्षून चालणार नाही. डॉ. आंबेडकरांच्या मते : (मार्क्सवादावर झालेल्या) 'टीकेमुळे मार्क्सने उभारलेल्या तत्त्वप्रणालीच्या डोलाऱ्याचे तुकडे तुकडे झाले आहेत. समाजवादाचे निःसंशय आगमन हा मार्क्सवादी सिद्धान्त आता पूर्णपणे फोल ठरला आहे.' (अप्रकाशित निबंध)

म्हणूनच समन्वयाची भाषा करणारांनी आंबेडकरांना अभिप्रेत असलेले बुद्धाचे क्रांतिशास्त्र समजून घेतले पाहिजे.

### राज्यसमाजवाद

डॉ. बाबासाहेबांनी मांडलेला राज्यसमाजवादाचा विचार समता आणि स्वातंत्र्याचा योग्य समेळ आहे. आंबेडकरांनी भांडवलशाही नाकारली कारण स्वातंत्र्याच्या नावाखाली आर्थिक विषमतेने ती गरीबांना गांजवून टाकते. त्याचप्रमाणे त्यांनी साम्यवाद नाकारला, कारण समतेच्या नावाखाली तो माणसाचे स्वातंत्र्य आणि कर्तृत्व हिरावून घेतो.[२७] रशियासारख्या साम्यवादी राष्ट्रात वर्गविनाशाच्या प्रयत्नातून वेगळ्या प्रकारची सामाजिक विभागणी झालेली आहे. "रशियाच्या नजरबंदी शिबिरात आणि सुधारगृहांत डांबलेल्यांची संख्या तेथील लोकसंख्येच्या पाच ते दहा टक्के आहे. हे लोक एकप्रकारे अस्पृश्य समजले जातात आणि त्यांच्याकडून वेठबिगारीही करून घेतली जाते."[२८] आंबेडकरांनी भांडवलशाही आणि साम्यवाद ही दोन्ही टोके टाळून समाजवाद मान्य केला. परंतु हा समाजवाद त्यांनी बुद्धाकडूनच घेतलेला आहे. राज्य समाजवादासाठी 'नियोजित अर्थशास्त्र' आणि 'संसदीय लोकशाही' या दोन्ही गोष्टी त्यांना एकत्रच हव्या होत्या.[२९] त्या त्यांना बुद्ध तत्त्वज्ञानात



अनुक्रमणिका

सापडल्या. म्हणूनच त्यांना ' दास कॅपिटल 'ची आवश्यकता वाटली नाही. बुद्धाने राज्यसमाजवादाची कल्पना मांडलेली नव्हती. तथापि बुद्ध तत्त्वज्ञानात या गोष्टींची पाळेमुळे आहेत यात वाद नाही. लोकशाही पद्धती भिक्षुसंघात प्रचलित होती. सालपत्रक नावाच्या मतपत्रिकेचा उपयोग करून ते गुप्तमतदान घेत. बौद्ध लेण्यांतून दिसून येणारी विस्तीर्ण सभागृहे आणि बैठकांची व्यवस्था पाहिल्यावर आपण आजही आश्चर्यचकित होतो. खाजगी संपत्ती कुठपर्यंत नाकारायची याला काळाची आणि सार्वजनिक हिताची कसोटी लावून ठरवायचे असते. बाबासाहेबांनी ती कसोटी लावून राज्य समाजवादाची व्यवस्थित मांडणी केलेली आहे. स्पष्ट मांडणीचे श्रेय बाबासाहेबांना दिलेच पाहिजे.

## बुद्ध, फुले, आंबेडकरांचे मूल्यमापन

" दासप्रथाअंतक सामंतप्रथाक क्रांतीचे वैचारिक नेतृत्व करणारा बुद्ध ", " अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांचा पुरस्कार करणारे ' शूद्र तत्त्वज्ञानी (Plebian philosopher)' फुले " आणि " फुलेंची जातिव्यवस्था-अंताची चळवळ अतिशूद्रांची बनविणारे एकमेव भारतीय नेते आंबेडकर," हे शरद् पाटलांनी केलेले बुद्ध, फुले आणि आंबेडकरांचे मूल्यमापन. या मूल्यमापनातून आपणास जो अर्थबोध होतो तो एवढाच की हे तिन्ही थोर पुरुष समाज-क्रांतिकारक किंवा समाज-सुधारक होते. मार्क्सकडे चटकन् आर्थिक-क्रांतीसाठी वळायला हे उपयुक्त असते. परंतु त्यातून ह्या थोर पुरुषांच्या आर्थिक विचारांकडे दुर्लक्ष होते. विशेषत: आंबेडकरांनी बुद्धाकडून स्वीकारलेल्या आर्थिक विचारांकडे हेतुपुरस्सर दुर्लक्ष केले जाते. प्रा. रेगेंनीदेखील समन्वयसंबंधात फुले—आंबेडकरांचा विचार ' भारतीय जातिव्यवस्थेचा निषेध ' या मर्यादित अर्थानेच केलेला होता. प्रा. कसबेदेखील "आंबेडकरांचे समाजशास्त्र आणि कार्ल मार्क्सचे अर्थशास्त्र यांचा सुरेख मेळ घालूनच चळवळी उभाराव्या लागतील."[३०] असा विचार मांडतात. परंतु, आंबेडकर म्हणजे समाजशास्त्र आणि मार्क्स म्हणजे अर्थशास्त्र ही सोईस्कर विभागणी गैर-आकलनाची द्योतक आहे. बुद्ध, फुले आणि आंबेडकर यांनी केवळ सामाजिक विचार मांडला असे म्हणणे या थोर पुरुषांवर अन्याय केल्यासारखे होईल.

## मार्क्स विरुद्ध मार्क्सवादी

समाजाचे नीति-तत्त्व होईल असा, विज्ञानाशी (Science) सुसंबद्ध, सामाजिक जीवनात समता, स्वातंत्र्य आणि बंधुता हे नैतिक नियम समाविष्ट करणारा आणि दारिद्र्य निषेधक या चार निकषांवर बाबासाहेबांनी जगातील प्रचलित धर्म तपासले व त्यांना या सर्व कसोटचांवर उतरणारा एकच धर्म आढळला, तो म्हणजे बौद्धधर्म.[३१] बौद्धधर्माव्यतिरिक्त दुसरा कोणताही धर्म ह्या चारी कसोटचांवर टिकू शकत नाही. हिंदूधर्म तर पराकोटीचा विरोधी. आणि अशा विज्ञान-विरोधी हिंदूधर्माचे पुरस्कर्ते मार्क्सवादी ! ' धर्मनिष्ठा आणि क्रांतिनिष्ठा ' जर परस्पर विरोधी आल्या तर काय करणार याचा कधी मार्क्सवाद्यांनी विचार केला आहे काय ? क्रांतिनिष्ठेने चळवळीत सामील झालेला कामगार जातीय द्वेषातून एकमेकांची डोकी फोडायला तयार होतो, ही कसली क्रांतिनिष्ठा ? बानी देशपांडे म्हणतात : " कुठल्याही ऐतिहासिक घटनेप्रमाणे धर्माचेही मार्क्सवाद याच दृष्टिकोनातून मूल्यमापन करीत असतो. देव, धर्म, संत, महात्मे यांच्या समाजातील ऐतिहासिक व क्रांतिकारी कार्याचे मूल्यमापन ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या दृष्टीनेच होऊ शकते ... भारतातदेखील कुठल्याही पूजाअर्चेला आम्ही कम्युनिस्ट कधीही विरोध करीत नाही. "[३२] असे समर्थन हे मार्क्सवादाच्या बुरख्याआड लपलेले जातीय आणि रूढीप्रिय हिंदू करीत असतात. डॉ. बाबासाहेबांच्या मते : " देव, धर्म व राष्ट्र या संबंधाच्या कल्पना मतलबी लोकांनी स्वत:चे श्रेष्ठत्व राखण्याच्या उद्देशाने बहुजन समाजामध्ये पसरून ठेवलेल्या आहेत, या कल्पनांचा फायदा भांडवलशाही, जमीनदारशाही व साम्राज्यशाही यांना मिळत आहे आणि या कल्पनांचे निर्मूलन केल्याखेरीज जगात कायमची खरी शांतता नांदावयाची नाही व बहुजन समाज सुखी व्हावयाचा नाही हा कम्युनिस्टांचा सिद्धांत आहे. पण त्याची कल्पना कितीशा कामगारांना असेल ? देव व धर्म यांच्यासंबंधीची कम्युनिस्टांची मते उघडपणे प्रतिपादण्यात येतील तर कम्युनिस्टांना सध्याच्या स्थितीत तरी कामगारांमध्ये एकही अनुयायी सापडावयाचा नाही."[३३] १९२९ सालचे हे विचार नुकतेच उच्चारल्यासारखे

अनुक्रमणिका

वाटतात. त्या लेखात बाबासाहेब म्हणाले होते, 'पुढारी कम्युनिस्ट परंतु अनुयायी कम्युनिस्ट नाहीत, असे दृश्य आपणाला दिसून येते.' पण जर पुढारी सत्यनारायणप्रिय असतील तर पुढारीदेखील कम्युनिस्ट नाहीत असे म्हणावे लागेल. "जातिपद्धती ही केवळ श्रमाचे विभाजन नसून ते श्रमिकांचे विभाजन आहे"[३४] म्हणून श्रमिकांचे संघटन बांधताना जातिप्रथा ठोकरून लावली पाहिजे. परंतु ही जाति-व्यवस्था धर्मशास्त्रांच्या पायावर आधारलेली आहे. धर्म सांगतो म्हणून अस्पृश्यता पाळायची, जातिभेदासह जाती टिकवायच्या. म्हणूनच बाबासाहेब म्हणाले होते : हिंदूंना "जातिनाशनासाठी धर्मनाश करावा लागेल"[३५] "हिंदूंना स्मृतींनी सांगितलेल्या धर्माचा उच्छेद करावा लागेल"[३६] "**जातीला देवादिकांचा आधार आहे, म्हणूनच त्यांच्या आश्रयाने जाती पवित्र बनल्या. त्या देवाचा व पावित्र्याचा तुम्हाला नाश करावा लागेल.** अधिक स्पष्ट सांगायचे म्हणजे तुम्हाला शास्त्रांचा अधिकार व वेदांचा नायनाट करावा लागेल."[३७] बाबासाहेब आंबेडकरांची ही भाषा काहींना विध्वंसक वाटेल परंतु ती विधायक आहे. ज्यांना जातिनाश करायचा आहे त्यांना देवाची कल्पना नाकारणे अपरिहार्य आहे. परंतु मार्क्सवादी विचारवंत तसे करू इच्छित नाहीत. त्यांना क्रांती फुटण्याची भीती वाटते. पण असली फुसकी आणि तकलादू क्रांती हवीच कशाला ? देवांच्या नावाखाली माणसे कापायला परवानगी देऊन तुम्ही श्रमिकांचे संघटन बांधू शकणार नाही. क्रांतिवीर फुले म्हणतात : "तुम्ही सत्यनारायण करण्याकरिता कर्जबाजारी होऊन ब्राह्मणाचे नादी लागू नका... तुम्ही आपल्या सर्व बनावट पोथ्या जाळून टाका."[३८]

फुलेंइतकीही वैचारिक भूमिका हे मार्क्सवादी विचारवंत घ्यायला तयार नाहीत आणि हे म्हणे सत्यशोधक !

## नाम-रूप सिद्धान्त

बुद्धाने काही सिद्धांत पूर्व-प्रचलित शब्दप्रयोगांच्या साहाय्याने मांडलेत. परंतु त्यांचा गर्भितार्थ पूर्व-प्रचलित शब्दप्रयोगांच्या गर्भित अर्थाहून भिन्न आहे. पुनर्जन्म, नाम-रूप, कर्मविपाक इ. सिद्धांतांच्या बाबतीत नीट आकलन केले नाही, तर बुद्धाला समजून घेताच येणार नाही किंवा पूर्वग्रहांमुळे अर्थ-विपर्यास होईल.

बुद्धाने आत्मा नाकारणारा नाम-रूप हा एक स्वतंत्र सिद्धांत मांडला होता. नाम (consciousness) आणि रूप (material existance) म्हणजे एकप्रकारे मानवी व्यक्तित्वाच्या घटक-द्रव्यांच्या विच्छेदनाचा, त्यांच्या परीक्षणाचा आणि विश्लेषणाचा सिद्धांत होय. "सजीव प्राण्याचेच सामूहिक नाव म्हणजे नाम-रूप"[३९] मानवी व्यक्तित्व हे शारीरिक आणि मानसिक मूलद्रव्यांनी बनलेले असते, त्यालाच अनुक्रमे रूप-स्कंध आणि नाम-स्कंध म्हणण्यात येते. 'नाम, चित्त, मन आणि विज्ञान हे सर्व शब्द परस्परपर्यायी आहेत.'[४०] बुद्धाचे असे मत होते, की जेथे रूप किंवा काया असेल तेथे नाम किंवा मन हे त्याच्याबरोबरच येते. मार्क्सच्या मते : "सजाण अस्तित्व याहून विज्ञान दुसरे तिसरे काहीही असू शकत नाही. आणि मानवाचे अस्तित्व हा त्याचा प्रत्यक्ष जीवन प्रवाह (life-process) आहे. जीवन हे विज्ञानाने निर्धारित केले जात नाही, तर जीवनामुळे विज्ञान (consciousness) निर्धारित केले जाते."[४१] 'मानवी अस्तित्व' किंवा 'जीवन' यांनीच विज्ञान निर्धारित केले जाते असे मार्क्स म्हणतो. "मन किंवा विज्ञान हे भौतिक तत्त्वांनीच उत्पन्न झालेले आहे असे मार्क्सवादाचे स्पष्ट म्हणणे आहे."[४२] बुद्धाचे म्हणणे काय होते ? चक्षुविज्ञान कसे उत्पन्न होते याचे उत्तर बुद्ध असे देतो :

"चक्खुच पटिच्च रूपे च पटिच्च उप्पजति चक्खु विञ्जान।"

याचा खुलासा भन्ते कौसल्यायन असा करतात : "जर डोळे आणि रूप या दोन्हींच्या मदतीनेच चक्षु-विज्ञानाची उत्पत्ती होते, तर त्याचा स्पष्ट भावार्थ असाच होतो की रूप तसेच डोळे (= भौतिक पदार्थ) यांनीच नामाची (= चित्त) उत्पत्ति होते."[४३] परंतु हे पटण्यासारखे नाही. कारण डोळा हा निर्जीव भौतिक पदार्थ या अर्थाने बुद्धाने विचारात घेतलेला नाही. निर्जीव डोळ्यातून (= भौतिक पदार्थ) चक्षु-विज्ञान निर्माण होणे अशक्य आहे. 'सजीव डोळा' हे देखील नामरूपाचे लघुरूप म्हणता येईल (?) डोळा एकाचा काढून दुसऱ्याला लावता येतो; परंतु

तो सजीव असेपर्यंतच त्याचा उपयोग असतो, नंतर नाही. बुद्ध भौतिकपदार्थातून नामाची उत्पत्ती होते असे मानत नाही. त्याचे फक्त एवढेच म्हणणे आहे की, विशिष्ट भौतिकपदार्थाबरोबर नामाचा अपरिहार्यपणे उद्‌भव होतो. बुद्ध आणि मार्क्सच्या आकलनांतील हा भेद आहे. बाबासाहेबांनी, विद्युत्‌क्षेत्र आणि चुंबकीयक्षेत्र यांचे उदाहरण देऊन ज्याप्रमाणे विद्युतक्षेत्राबरोबर चुंबकीय क्षेत्र उद्‌भवते त्याप्रमाणे नाम-रूपाचा परस्परसंबंध आहे असे का मानू नये असा प्रश्न केला आहे.'[४४] 'विज्ञान हे ज्ञानमूलक, भावनाप्रधान आणि संकल्पक असते.'[४५] आणि आत्म्याकडून जी कामे अपेक्षिली जातात, उदा. पाहणे, अनुभवणे, विचार करणे इ. कामे मन करीत असल्यामुळे आपोआपच आत्म्याचे कसलेच कार्य उरत नसल्यामुळे त्याचे अस्तित्व नाकारले जाते. बुद्धाची नामरूप उपपत्ती अशी शास्त्रीय आणि आत्मा नाकारणारी आहे.

## जन्म-मृत्यूची कल्पना

बौद्ध परिभाषेनुसार रूप (काया) हे पृथ्वी, आप, तेज आणि वायू या चार मूलतत्त्वांनी बनलेले असते. ते नाम ( मन ) याचा संपर्क तुटला की मृत होते (dissolve). (या ठिकाणी विद्युत्‌क्षेत्रापेक्षा लोहचुंबकाचे उदाहरण घेतल्यास अधिक बरे होईल. त्यामुळे, ज्याप्रमाणे चुंबकत्व जाऊन केवळ लोखंड उरते त्याप्रमाणे मृत शरीराची कल्पना करता येईल.) 'अशा रीतीने चार मूलतत्त्वांचे विघटन झाल्यावर ही मूलतत्त्वे बाहेरील मूलतत्त्वांमध्ये मिसळून जातात.'[४६] ही झाली मृत्यूची कल्पना. आता बुद्धाची जन्माची कल्पना कोणती ? स्त्री–पुरुषाच्या समागमातून मनुष्य जन्म होतो असेच बुद्धाचे म्हणणे आहे. ब्राह्मण स्त्री आणि क्षत्रिय पुरुष यांचा समागम झाला तर त्यातून माणूसच जन्माला येईल की दुसरा एकादा प्राणी जन्माला येईल ? असे बुद्ध अश्वलायनाला विचारतो. त्यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते.[४७]

## बुद्धाची पुनर्जन्म कल्पना

भन्ते नागसेन आणि राजा मिलिंद यांच्यातील संवाद देऊन पाटील यांनी '( बुद्ध ) एका नामरूपाने केलेल्या कर्मविपाकातून दुसरे नामरूप जन्माला येते असे मानीत होता ' असा निष्कर्ष काढताना एकप्रकारे बुद्धावर हिंदुप्रणीत कर्मविपाकाची कल्पना लादण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. नामरूपाचा सिद्धांत समजण्यासाठी मिलिंदने पुन्हा पुन्हा प्रश्न विचारल्याचे दिसून येते; इतकेच नव्हे तर त्यानंतरचेही कित्येक प्रश्न याच मुद्द्याशी निगडित असल्याचे दिसून येते. मूळ संवाद असा सुरू होतो :

(६) राजा म्हणाला : "पूजनीय नागसेन, कोण पुनर्जन्म घेतो ?" ( पटिसंधियति ).

"महाराज, नाम आणि रूप पुनर्जन्म घेतात."

"काय, हे नामरूप स्वतःच पुनर्जन्म घेते (re- connects ) ?"

"हे नाम–रूप स्वतःच पुनर्जन्म घेत नाही महाराज; परंतु महाराज, ह्या नाम–रूपाने एकादा माणूस चांगले किंवा वाईट कृत्य करतो आणि ह्या कृत्यामुळे दुसऱ्या नाम-रूपाचा पुनर्जन्म होतो."[४८]

या संवादातून एक स्पष्ट होते, की नामरूपाच्या कृत्यांतून निर्माण होणारे दुसरे नामरूप हे पहिले नसून ते भिन्न आहे. थोडक्यात, नामरूपाचे हे विवेचन स्थित्यंतराचे विवेचन आहे. एका अवस्थेतून दुसरी अवस्था निर्माण होते आणि पहिल्या अवस्थेचे परिणाम दुसऱ्या अवस्थेला भोगावे लागतात, हा त्याचा सरळ अर्थ आहे. त्यात दुसरी अवस्था ही पहिल्या व्यक्तीची असू शकते किंवा ती दुसऱ्या व्यक्तीचीही असू शकते. हाच संवाद बाबासाहेबांनीही दिला आहे.[४९] : "माणूस मरतो, परंतु त्याचे कार्य इतर व्यक्तींमध्ये पुनर्जन्म घेते. उदा. जेव्हा एकादा माणूस पत्र लिहितो तेव्हा लिहिणे संपलेले असते, परंतु अक्षरे उरतात. त्याचप्रमाणे स्कंध नाश पावतात ( dissolve ), परंतु कृत्ये ( deeds ) भावी काळात फलनिष्पत्तीसाठी उरतात."[५०]

बुद्ध सर्व–उच्छेदवादाविरुद्ध होता; तसेच तो सर्व–अस्तित्ववादाविरुद्ध होता. मृत्यूनंतर रूप–स्कंध विच्छेदित झाल्यावर त्याचे पृथ्वी, आप, तेज आणि आणि वायू हे मूल–घटक आकाश या अवकाशात इतर मूल–तत्त्वांमध्ये मिसळून जातात, असे त्याचे म्हणणे आहे.[५१] त्यांचे पुनरुत्पादन आणि अविनाशित्व बुद्धाला मान्य आहे.' बाबासाहेब म्हणतात बुद्धाच्या मते, "आत्मा नसताना पुनर्जन्म असू शकतो." (पा. ३७१) सृष्टीचा कम्म–नियम

अनुक्रमणिका






गौतम बुद्ध पूर्वजन्म / पुनर्जन्म या कल्पनांना लाव-ताना दिसतात. आंबेडकरांनी आंब्याच्या कोयीचं नि आंब्याचं उदाहरण देऊन आंब्याचा पुनर्जन्म होतो असे सांगितलेय. (पा. ३७१) 'निसर्गाच्या कम्म–नियमाला धरून मानवी प्राण्याचाही असाच पुनर्जन्म बौद्धधम्माला अभिप्रेत आहे. गौतम बुद्धांचा पदार्थाचे पुनरुत्पादन (regeneration) यावर विश्वास होता; परंतु आत्म्याच्या पुनर्जन्मावर विश्वास नव्हता (पा. २३८)'.[५२] उर्जा (energy) नष्ट होत नाही असे विज्ञानाचे (science) म्हणणे आहे. बुद्धाचेही तसेच म्हणणे आहे. बुद्धाच्या जन्म आणि मृत्यू यासंबंधीच्या कल्पना एकदा ध्यानात आल्यावर त्याच्या पुनर्जन्माच्या कल्पनेबद्दल गूढ राहत नाही.

## बीजनियम

बुद्धाची कर्मविपाकप्रणाली ही ऋतुचक्राप्रमाणे अटळपणे घडणारी कार्य आणि परिणाम याची चिकित्सा आहे. सृष्टीमध्ये विशिष्ट सुव्यवस्था निर्माण करणारे जे नियम दृष्टोत्पत्तीस येतात, त्यांना बौद्ध परिभाषेत ऋतु–नियम किंवा बीज–नियम म्हणतात. तशाच प्रकारची रचना सामाजिक घडा-मोडीत असते व ही घडामोड माणसाच्या कृत्यातून (कम्म) घडत असते; त्यातूनच नैतिक व्यवस्था कुशल किंवा अकुशल निर्माण होते. त्याला सर्वस्वी कारण माणसाचे आचरण असते. बुद्धाने सामाजिक घडामोडीतील कम्म–नियम शोधून काढलेले आहेत. म्हणून त्याचा धम्म हा एक शोध (discovery) आहे. विशिष्ट कृत्यांतून विशिष्ट परिणाम निष्पन्न होतात हे तो सांगतो, म्हणून तो 'मार्गदाता' आहे.

कम्माचे चार प्रकार पाडले जातात :

"१. दिट्ठधम्म वेदनीय कम्म (तात्काळ फळ देणारे कम्म),

२. उपपज्जवेदनीय कम्म (ज्याचा परिणाम फार कालांतराने होतो ते कम्म),

३. अपरापरिय वेदनीय कम्म (अनिश्चित काळाने फळ देणारे कम्म),

४. अहोसी कम्म (परिणामविरहित कम्म)".[५३]

चौथ्या कम्माचे असे स्पष्टीकरण देण्यात येते, की ते कम्म दुर्बल असल्यामुळे त्याचा काही परिणाम होत नाही किंवा इतर त्यापेक्षा प्रबळ असलेल्या कम्मामुळे ते बाद होते. बुद्धाचे हे कर्मविपाकाचे (कार्य–परिणामाचे) विवेचन किती परिशुद्ध आहे ते सांगण्याची गरज नाही. बुद्धाने केलेली ती शास्त्रीय चिकित्सा होती. कार्ल मार्क्सचा विरोधविकासवाद याच प्रकारच्या कम्म नियमांनी बंधित आहे असे दाखविण्याचा एंगल्सने प्रयत्न केलेला आहे. "एंगल्सने मनुष्येतर सृष्टीस (योग-प्रतियोग-संयोग = थेसिस -अँटिथेसिस-सिंथेसिस) हा त्रिपुटीक्रम लावताना बीजांकुरांचे उदाहरण दिले आहे."[५४] मार्क्सने हाच त्रिपुटीक्रम 'भांडवल' या ग्रंथात आर्थिक स्पष्टीकरण देताना उपयोगात आणला आहे, असे एंगल्सचे म्हणणे आहे. एंगल्सने दिलेले बीजांकुराचे उदाहरण आणि बुद्धाचा बीज-नियम; त्याचप्रमाणे त्यांचे आपापल्या उपपत्तींसाठी बुद्ध आणि मार्क्स यांनी केलेले उपयोजन यांतील साम्य पाहण्यासारखे आहे. विजयवर्धन यांनी म्हटल्याप्रमाणे "मार्क्सवाद हे बौद्धधर्माच्या पुस्त-कातील फाटलेले पान असून ते चुकीने वाचले गेले आहे."[५५]

समन्वयासंबंधी बोलता बोलता एकाद्या हिंदू-सारखे शरद् पाटील बुद्धातून काय कालबाह्य आहे हे दर्शविण्याचा अनाठायी प्रयत्न करतात; बुद्धाला न समजून घेता. आंबेडकरांचे समग्र ग्रंथ अभ्यास-ल्याचा दावा करणाऱ्या शरद् पाटलांना आंबेडकरांची मार्क्सवादासंबंधीची आणि बौद्धवादासंबंधीची भूमिका ध्यानात येऊ नये काय? बुद्धाचा सम्यक् हिंसेचा विचार आणि अराजकवाद यातील फरक त्यांना माहीत नाही काय? अतिशूद्रत्व अथवा अस्पृश्यता नाकारून हिंदुधर्माला सोडचिट्ठी दिलेल्या बौद्धांना पुन्हा ते पहिल्या पातळीवर आणू पाहतात काय?

बुद्धाचा मार्ग लोकशाहीचा आहे. माणसांची मने वळवून समाज–परिवर्तन करणे हा त्याचा मार्ग. कम्युनिझम विरोधकांना नष्ट करतो. माणसे ठार केली की विरोधच राहत नाही. आंबेडकरांना म्हणू-नच कम्युनिझमची कार्य–पद्धती अमान्य आहे. बुद्ध आणि मार्क्स यांच्यामधील मुख्य भेद आहे तो इथे. यापुढे शासनविरहित समाजाची कल्पना अशक्य कोटीतील ठरेल. आणि जिथे शासन असेल तिथे त्याच्यावर देखरेख ठेवणारी प्रतिशक्ती आवश्यक

असते. म्हणून लोकशाहीत विरोधाला महत्त्व असते. त्याशिवाय मानवी–समाजाची प्रगती होणार नाही. डॉ. बाबासाहेबांनी, कामगारांच्या हुकूमशाहीनंतर समाजाला कोणत्या ना कोणत्या सरकारची आवश्यकता असेल की नाही या प्रश्नावर मार्क्सवाद्यांना निरुत्तर केलेले आहे.

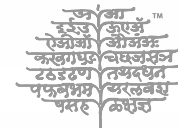
मार्क्सला आमचा आंधळा विरोध नाही. ज्यावेळी त्याने सांगितलेल्या काही गोष्टी पूर्वीच बुद्धाने सांगितल्या होत्या असे आम्ही म्हणतो, तेव्हा त्या एकप्रकारे आम्हाला मान्यच असतात. परंतु याचा अर्थ सर्व मार्क्सवाद मान्य आहे असा होत नाही.

दुसरी गोष्ट, ज्यासाठी मार्क्सवादाकडे जायचे त्या गोष्टी पूर्वीच बुद्धाकडे असल्यामुळे 'समन्वयाचा प्रश्न' बौद्धांपुढे नाही. तो मार्क्सवाद्यांपुढे असू शकतो. बुद्धाचा मार्ग थोडा दूरचा; परंतु खात्रीलायक आणि सुरक्षित मार्ग आहे. बौद्धांना मार्क्सशी 'तात्त्विक समन्वय' करण्याची म्हणूनच गरज नाही. 'व्यावहारिक समन्वय' कोणी किती आणि कसा करायचा हा देश–काल–परिस्थितीचा विचार करून सोडविण्याचा प्रश्न आहे.

## संदर्भ


१ The Buddha And His Dhamma = (×), III/159.
२. मज्झिम निकाय, २/३/१.
३. कम्युनिस्ट पक्षाचा जाहिरनामा, पान ३९, तळटीप.
४. Dr. Babasaheb Ambedkar Writings And Speeches, Vol. 1/15.
५. मार्क्सचा भौतिकवाद, पा. १०६, पां. वा. गाडगीळ.
६. Buddha or Karl Marx या आंबेडकरलिखित अप्रकाशित निबंधाचा मराठी अनुवाद.
७. (×), I/45.
८. जी. आय. पी. रेल्वे दलित वर्ग कर्मचारी परिषद, १२–२–१९३८, आंबेडकरांचे अध्यक्षीय भाषण.
९. अप्रकाशित निबंध.
१०. (×), III/168, 169.
११. Ibid, 169.
१२. Ibid, VIII/424.
१३. Ibid, VI/369, 370.
१४. Ibid, VI/370.
१५. Thus Spoke Ambedkar, Vol. II, p. 129.
१६. धम्मपदं, पा. ८४.
१७. Thus Spoke Ambedkar, Vol. II, p. 131.
१८. Ibid.
१९. कम्युनिस्ट पक्षाचा जाहिरनामा, पा. ५८, कार्ल मार्क्स, फ्रेडरिक एंगल्स.
२०. (×), IV/230.
२१. मज्झिम निकाय, ६३–६.
२२. (×), IV/231.








२३. 'डॉ. आंबेडकर आणि भारतीय राज्यघटना', पा. ७८, प्रा. रावसाहेब कसबे.
२४. Thus Spoke Ambedkar, Vol. II, p. 130.
२५. Ibid, p. 162.
२६. मंथन/दिवाळी अंक १९७९, पा. २५.
२७. Thoughts On Dr. Ambedkar, pp. 52, 53, ed. L. R. Balley.
२८. जातिप्रथेचा तुरुंग/३, डॉ. राम मनोहर लोहिया.
२९. States And Minorities, p. 47.
३०. डॉ. आंबेडकर आणि भारतीय राज्यघटना, पा. १३०.
३१. Buddha And The Future of His Religion, p. 13.
३२. दत्ता बाळांचे अध्यात्म आणि रजनीशांचा समाजवाद, पा. ५७.
३३. बहिष्कृत भारतातील अग्रलेख, पा. ३२९.
३४. जातिभेद निर्मूलन, पा. २१.
३५. मुक्ति कोण पथे ?
३६. जातिभेद निर्मूलन, पा. ७१.
३७. उक्त, पा. ६१.
३८. महात्मा फुले : समग्र वाङ्मय, पा. २४०.
३९. (×), 184.
४०. बौद्धधर्म और मार्क्सवाद, पा. १६, डॉ. भदन्त आनंद कौसल्यायन्.
४१. Selected Works I, Karl Marx and Fredrick Engels, p. 25.
४२. बौद्धधर्म और मार्क्सवाद, पा. १८.
४३. उक्त, पा. १६.
४४. (×), III/185.
४५. Ibid, p. 186.
४६. Ibid.
४७. Ibid, III/216.
४८. MILINDA'S QUESTIONS, Vol. 1, p. 63; Tran. I. B. HORNER, 1963.
४९. (×), IV/245.
५०. The Essence Of Buddhism— P. Laxmi Narsu.
५१. (×), IV p. 236.
५२. गुंफा, अंक क्र. ३, पा. २, १४ आक्टो. १९७९.
५३. भगवान बुद्ध आणि त्यांचा धम्म, पा. १९६.
५४. मार्क्सचा भौतिकवाद, पा. ९०
५५. The Revolt in the Temple, p. 595, D. C. Vijayvardhana.

अनुक्रमणिका

दि. मा. खैरकर

# बुद्धधर्म व ऐतिहासिक भौतिकवाद

नवभारत मासिकाच्या मागील काही अंकांतून फुले-आंबेडकरवाद व मार्क्सवाद यांच्यात समन्वय होणे आवश्यक आहे हा मुद्दा चर्चिला आहे. हा समन्वय कसा होऊ शकतो, यासंबंधी कोणीच काही सांगितले नाही. आंबेडकरवाद बुद्धधर्मावर अधिष्ठित असल्यामुळे या चर्चेत बुद्धतत्त्वज्ञानाचाही उल्लेख येऊन गेला आहे. यावरून बुद्धाचे तत्त्वज्ञान समन्वयवाद्यांना समजले नसावे असे वाटते. समन्वयाच्या अट्टाहासामुळे या तत्त्वज्ञानाचे विकृतीकरणच होण्याचा जास्त संभव आहे म्हणून या लेखात बुद्धधर्मातील काही मूलभूत तत्त्वांची चर्चा करून मार्क्सवाद्यांच्या काही सिद्धान्तांचेही स्वरूप स्पष्ट केले आहे. शेवटी डॉ. आंबेडकरांनी बुद्धधर्माकडे कोणत्या दृष्टिकोनातून पाहिले हे स्पष्ट करून मार्क्सवादी म्हणतात तसा समन्वय होणे कितपत शक्य व उचित आहे याचा निर्णय वाचकांवरच सोपविला आहे.

बुद्धधर्माचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी प्रथम धर्माचे मूलभूत अंग कोणते याचा विचार करू. सर्वसाधारण मनुष्य ज्या धर्मात जन्म घेतो त्या धर्माचा म्हणजे धर्मसंस्थेचा दास असतो. त्याची धर्माची कल्पना संकुचित असते. धर्मसंस्थेने सांगितलेल्या आचारविधीचे पालन करणे म्हणजेच धर्माचे पालन करणे होय अशी त्याची कल्पना असते. पण भारतात धर्म हा शब्द व्यापक अर्थानेही वापरला जातो. सत्याचा शोध करणे, जीवनाचे रहस्य शोधून काढणे ह्यालाही धर्माचरण असे नाव देता येते. सत्याचा शोध करण्याबाबत हिंदुधर्म व बुद्धधर्म या दोहोमध्ये पुढीलप्रमाणे मार्गदर्शन मिळते.

१) दोन्ही धर्म मनुष्य हा उत्क्रान्तिशील प्राणी आहे, तो स्वतंत्र नसून बद्ध आहे, स्वातंत्र्यप्राप्ती करणे हे त्याचे जीवितकार्य आहे असे सांगतात.

२) माणसास दुःख का होते ह्या प्रश्नाबाबत दोन्ही धर्मांचे जवळजवळ सारखेच उत्तर आहे. हिंदुधर्मात माणसामध्ये असलेला काम दुःख निर्माण करतो असे सांगितले आहे (गीता). बुद्धधर्मात तृष्णेमुळे दुःख निर्माण होते असे म्हटले आहे. दुःखनिर्मितीचे हे आंतरिक कारण होय. याच्याकडे दुर्लक्ष करून दुःखविमोचनाचे कल्पिलेले मार्ग चिरस्थायी स्वरूपाचे असू शकत नाहीत.

३) माणसामध्ये असलेल्या तृष्णेमुळे मनुष्य आसक्त बनतो; यालाच मायेत गुरफटणे असे म्हणतात. दोन्ही धर्मांत माणसाने आसक्तीपासून मुक्त झाले पाहिजे अशी विधाने आहेत. मनुष्य आसक्तीपासून मुक्त झाला म्हणजे स्थितप्रज्ञ बनतो. या अवस्थेत सर्व विकार नष्ट होत असल्यामुळे बुद्धधर्मात याला निर्वाणाची स्थिती असे म्हटले आहे.

४) मनुष्य अज्ञानी असल्यामुळे तो सुखाचा शोध बाह्य वस्तूत करतो. तो बाह्य वस्तूस अधिकाधिक महत्त्व देतो, तसतसे त्याचे दुःख वाढत जाते. पुढे सुख बाह्य वस्तूत नसून ते आंतरिक आहे असा अनुभव जसजसा वाढत जातो, तसतसे तो बाह्य वस्तूपासून मुक्त होत जातो. त्याच्या सुखाची गुणवत्ता वाढत जाते. शेवटी सुख पूर्णपणे आंतरिक आहे याचा अनुभव आला म्हणजे तो ज्ञानी होतो.

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की पाश्चिमात्य धर्मात न आढळणारी उत्क्रान्तीची कल्पना फक्त भारतीय धर्मात आहे, हीच धर्माची मूलभूत कल्पना होय. उत्क्रान्तिकल्पनेचा प्रथम उल्लेख सांख्यतत्त्वज्ञानात आढळतो. उत्क्रान्तीची कल्पना मनुष्य स्थितिशील नसून गतिशील आहे. हे दर्शविणारी आहे. गीतादी अन्य ग्रंथांतही मोक्षप्राप्ती करणे हे जीवनाचे ध्येय आहे असे सांगितले आहे. बुद्धधर्मात

अनुक्रमणिका

मनुष्य सामान्य स्थितीपासून प्रथमतः अर्हतपदास पोहोचणे हे जीवनाचे उद्दिष्ट होय असे स्पष्ट केले आहे. अर्हतपदास पोहोचण्याच्या मार्गाच्या चार पायऱ्या कल्पिल्या असून त्यांवरून मार्गक्रमण करीत असताना मनुष्य उत्तरोत्तर आपल्या अज्ञानापासून मुक्त होत जातो हे दर्शविले आहे. ज्याला जीवनाचा कार्य-कारणसंबंध समजला आहे असा मनुष्य अज्ञानाचे स्वरूप समजून घेऊन त्यातून मुक्त होतो, तसतसे त्याच्यात मानसिक परिवर्तन होत जाते व शेवटी तो अर्हताचे स्थान प्राप्त करतो.

गेल्या शतकात चार्लस डार्विन या शास्त्रज्ञाच्या संशोधनामुळे उत्क्रान्तीची कल्पना जगभर मान्यता पावली आहे. फरक एवढाच की, डार्विनने उत्क्रान्ती सूक्ष्मपेशीपासून मनुष्यापर्यंत कशी होत गेली आहे असे दाखविले आहे. तर बुद्धधर्मात ती माणसापासून पुढे कशी होत जाते हे स्पष्ट केले आहे. जीवनात उत्क्रान्ती सूक्ष्मपेशीपासून मनुष्यापर्यंत झाली हे स्पष्ट झाल्यावर ती यापुढेही होत गेली असावी असा अंदाज करण्यात आला. बुकारीन, कापिटकीन, नित्से इत्यादी विचार-वंतांनी उत्क्रान्तीची पुढची पायरी कशी असावी यावर तर्क केले व त्यावर आधारित तत्त्वज्ञाने रचिली. उत्क्रान्तीचा विशेष असा की उत्क्रान्ती एका अव-स्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत होत असताना पूर्वीच्या अवस्थेतील काही अंश पुढच्या अवस्थेत आढळत नाही. उलट या पुढच्या अवस्थेत पूर्वीच्या अवस्थेत नसणारा कोणता तरी नवीन अंश आढळतो. यामुळे आपणास मागच्या उत्क्रान्तीच्या अवस्थांचे वस्तुनिष्ठ आकलन झाले तरी उत्क्रान्तीची पुढची अवस्था कशी असेल हे सांगता येत नाही. डार्विनने उत्क्रान्ती माणसापर्यंत कशी झाली हे सांगितले; त्याच्या पुढची अवस्था कशी असावी हे त्याला सांगता आले नाही. तरी पण सामान्य माणसाची उत्क्रान्ती कशी होते ह्यासंबंधीचे मार्गदर्शन बुद्धधर्मात आढळते. बुद्धाने याच्या चार पायऱ्या सांगितल्या आहेत. सामान्य माणसाच्या अवस्थेपासून अर्हत अवस्थेप्रत पोहोचत असताना मनुष्याचा संविदमध्ये बदल होत जातो; तो तो दुःखाच्या कारणापासून मुक्त होत जातो. दुःखाच्या कारणापासून (आसक्तीपासून) जसजसा मुक्त होतो तसतसा त्याच्या सुखाच्या संकल्पनेत गुणात्मक फरक पडत जातो व शेवटी तो निर्वाणाच्या स्थितीस पोहोचतो. निर्वाणाच्या अवस्थेत त्याचे सर्व विकार नष्ट झालेले असतात.

### अत्तवाद व अनत्तवाद

हिंदुधर्म व बुद्धधर्म यात काही बाबतीत साम्य दाखविले आहे, पण या दोहोत फरक का व कसा आला ही गोष्ट लक्षात घेणे जरूर आहे.

भारतात वैदिक काळात धर्माची सुरवात यज्ञ-संस्थेपासून झाली. या संस्थेवर पुरोहितांचे वर्चस्व होते. या आरंभीच्या काळापासून उपनिषदाच्या काळापर्यंत भारतीय विचारात अनेक स्थित्यंतरे झाली असली, तरी जीवन स्थितिशील आहे ही कल्पना जनसामान्यांत मूळ धरून राहिली. जीवन स्थितिशील आहे ह्या कल्पनेवरच सर्व तत्त्वज्ञानाची व पुढे चातुर्वर्ण्याची उभारणी करण्यात आली. उलट बुद्धाने सुरवातीपासून अनत्तवादाचा पुरस्कार केला. तुम्ही ज्याला ज्याला महत्त्व देता, त्याला त्याला तसे महत्त्व नाही ही बुद्धाची शिकवण. मनुष्य ज्या ज्या गोष्टीने आकर्षिला जातो किंवा जी मूल्ये स्वीकारतो ती अनित्य होत. ती नित्य आहेत असे समजून वागल्याने दुःख निर्माण होते. या शिकवणुकीने लोक कर्मकांडाचा मार्ग सोडून देऊन संन्यासी होऊ लागले. त्यामुळे पुरोहितांत आपली लोकावरील पकड नाहीशी होईल, वर्णाश्रमधर्मही नष्ट होईल अशी भीती निर्माण झाली व त्यांनी समाजातील आपले स्थान टिकवून ठेवण्यासाठी निरनिराळी शास्त्रे रचली व पूर्वीच्या शास्त्रांत बदल केले. ही सामाजिक स्थित्यंतरे होत असतानाच भगवद्गीतेचा जन्म झाला. भगवद्गीतेने सांख्यतत्त्वज्ञानाची तोडमोड करून सर्वसंग्राहक अशी विचारसरणी मांडली व चातुर्वर्ण्यसंस्थेचा पुरस्कार केला. समाज स्थिति-शील रहावा म्हणून गीतेने वर्णावर अधिष्ठित अशा कर्तव्यकर्माचा पुरस्कार केला. गीतेने जीवनातील विविध वस्तू ईश्वराच्या विभूती असल्यामुळे त्याचे पूजन करणे लाभप्रद होते असे सांगितले. त्यामुळे यज्ञयाग केल्याने, पूजाअर्चा केल्याने व वर्ण्याधिष्ठित कर्मे केल्याने मोक्षप्राप्ती होते हा विचार दृढ झाला. हे तत्त्वज्ञान निर्माण करण्यात गीतेने सांख्यशास्त्रातील तत्त्वाचा उपयोग केला असला, तरी सांख्यांची उत्क्रांतीची कल्पना उखडून टाकली. उदाहरणार्थ, व्यक्तीची उत्क्रांती तमोगुणाकडून सत्त्वगुणाकडे व

अनुक्रमणिका

सत्त्वगुणाकडून गुणातीताच्या स्थितीकडे व्हावयास हवी, पण गीतेत या गोष्टीचा उल्लेख कोठेच आढळत नाही. गीतेच्या विशिष्ट रचनेमुळे समाज स्थितिशील राहण्यास साहाय्य झाले. आपण जी ग्रंथोक्त कर्मे करतो त्यांच्याद्वारे मोक्षप्राप्ती होईल अशी लोकांची धारणा झाली. पण त्यामुळेच मनुष्य परावलंबी बनला, दुःख कसे होते व त्याची कारणे कशी शोधावी व निरसन कसे करावे ह्याचे संशोधन करण्याच्या कार्यापासून च्युत झाला.

बुद्धाने उत्क्रान्तीची दिशा दर्शविली असली, तरी डार्विनचा उत्क्रान्तीचा सिद्धान्त मान्यता पावला त्याप्रमाणे बुद्धाचा सिद्धान्त मान्यता पावू शकला नाही हे खरे आहे; व याचे कारणही स्पष्ट आहे. उत्क्रान्तीचा प्रत्यक्ष अनुभव प्रत्यक्षतः प्रत्येकाने घेतला तरच त्याचे महत्त्व त्यास पटेल. पण हा अनुभव प्राप्त करून घेण्यास जे श्रम घ्यावे लागतात ते घेण्याची त्याची तयारी नसते. मनुष्य निरनिराळ्या वस्तूंबद्दल आसक्ती बाळगतो, त्यातच धन्यता मानतो. त्याच्यापासून सुटका करून घेऊन स्वातंत्र्याचा नवीन अनुभव प्राप्त करण्याची त्याला भीती वाटते, तो रूढ सामाजिक कल्पनांतच रुतून राहू इच्छितो. पण जो मनुष्य समाजाने घालून दिलेल्या बंधनांत दुःखाचा अनुभव घेतो, त्याला ती सामाजिक बंधने झुगारून देऊन नवीन मार्ग चोखाळणे शक्य होते.

माणसाची जसजशी उत्क्रान्ती होते, तसतशी त्याची सुखाची कल्पना बदलत जाते. त्याच्या सुखाच्या कल्पनेत गुणात्मक फरक पडत जातो. सुखाच्या कल्पनेत गुणात्मक फरक असतो ही गोष्ट पाश्चात्त्य देशात जॉन स्टुअर्ट मील या तत्त्वज्ञाने मांडली. त्याची ही कल्पना भारतीय उत्क्रान्तिवादाशी सुसंगत अशी आहे. मात्र मीलची स्वातंत्र्याची कल्पना सीमित होती. मीलने स्वातंत्र्याचा राजकीय स्वातंत्र्य असा अर्थ केला. यामुळे त्याला त्याची स्वातंत्र्याची कल्पना व गुणात्मक सुखाची कल्पना यामध्ये मेळ साधता आला नाही. ज्याला आपण राजकीय स्वातंत्र्य म्हणतो ते सीमित स्वातंत्र्य होय. ह्या स्वातंत्र्यातही मनुष्य अहंभावपूर्ण असतो, व आपल्या विकाराचा दास असतो. खरे स्वातंत्र्य अहंभावाचा लय केल्याने प्राप्त होते, ही भारतीय कल्पना अवगत असती तर आर्थिक क्षेत्रात त्याने lesses fairo चे तत्त्व योग्य आहे असे मानले नसते व कदाचित त्याच्या स्वातंत्र्यविषयक विचारास वेगळी दिशा लाभली असती.

अनेक लोकांस बुद्धाची निर्वाणप्राप्तीची शिकवण व आपले दैनंदिन जीवनातील प्रश्न याचा संबंध दिसत नाही. ह्या गुंतागुंतीच्या समाजात आपला संबंध व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याशी आहे. राज्याचे अधिकार कोणते असावे याच्याशी आहे; आपले प्रश्न आर्थिक व सामाजिक आहेत; त्याचा बुद्धाच्या शिकवणुकीशी संबंध कोणता असे ते विचारतात. या प्रश्नाचे उत्तर असे की आपले प्रश्न बाह्यतः आर्थिक व सामाजिक दिसत असले तरी ते मूलतः मानसशास्त्रीय आहेत. ते आपल्या जगाकडे पाहण्याच्या दृष्टिकोनाशी संबंधित असतात. माणसाचा प्रश्न केवळ भाकरीचा नसून त्यापेक्षा व्यापक आहे. तो तृष्णेचा आहे. आपण आहो त्यांपेक्षा काहीतरी अधिक बनावे; आपली श्रीमंती, ऐश्वर्य, प्रतिष्ठा यांचे प्रदर्शन करून, आपण इतरांपेक्षा श्रेष्ठ आहो असे भासवावे असे त्याला वाटत असते. व त्यासाठी तो पैसा, जात, उपजीविकेचे साधन, धर्म इत्यादी साधनांचा उपयोग करीत असतो. माणसाच्या जेवढ्या भौतिक गरजा आहेत तेवढ्या त्या पूर्ण केल्या की झाले; आपण अधिकाचा हव्यास बाळगू नये असे त्यास वाटले असते तर त्याला सर्वांच्या सुखाचा दृष्टीने आर्थिक व सामाजिक स्थित्यंतरे घडवून आणणे कठीण गेले नसते. पण मनुष्य संग्रहपर (acquisitive) आहे. आपल्या स्वतःच्या स्वार्थासाठी तो इतरांना साधन बनवितो, त्यामुळे त्याच्या जीवनात क्रूरता आली आहे. मूळ प्रश्न संग्रहपरता नष्ट करण्याचा आहे. हा प्रश्न सुटला जर जीवनात सुव्यवस्था आणता येईल. हा प्रश्न मुख्यतः शैक्षणिक आहे, आपल्या अहंभावाचे स्वरूप समजून घेऊन योग्य ते ज्ञान प्राप्त करण्याचा आहे. हे ज्ञान दुसऱ्याचे अनुकरण करून दुसऱ्याच्या कल्पना स्वीकारून प्राप्त करता येत नाही. माणसाला ते स्वतःच प्राप्त करावे लागते.

त्याबरोबरच हा प्रश्न स्वातंत्र्यप्राप्तीचाही आहे. दुसऱ्याच्या अनुभवाने कोणालाही स्वातंत्र्य प्राप्त होत नाही. माणसाला दुसऱ्याच्या अनुभवावर आधारलेल्या अंतर्दृष्टीवर जगण्यापेक्षा स्वतःच्या अनुभवाने प्राप्त झालेल्या अंतर्दृष्टीवर जगावेसे

अनुक्रमणिका

वाटते. अशा प्रकारे जगत असताना जीवनाचा समज कसा प्राप्त होईल ह्याचीच शिकवण बुद्धाने दिली. आपले प्रश्न सोडवत असताना प्रज्ञा व शील यांची वृद्धी कशी होते ते दर्शविले. ज्याला जीवनातील कार्यकारणसंबंधाचे ज्ञान झाले तो खऱ्या अर्थाने प्रज्ञावान व शीलवान बनू शकतो व त्याला जीवनाचे सर्व प्रश्न सोडविणे सोपे जाते.

काही लोक असे म्हणतील की मनुष्य निरनिराळ्या मायापाशांत अडकलेला असतो हे मान्य, त्याच्यामुळे दुःख निर्माण होते हेही मान्य. पण सामान्य माणसाला त्याच्याशिवाय गत्यंतर नसते. त्याच्या पाशातून मुक्त होणे त्याला शक्य नसते. येथे मुख्य प्रश्न असा निर्माण होतो की आपल्याला स्वातंत्र्याची खरी तळमळ लागली आहे किंवा नाही. ज्याला स्वातंत्र्याची तळमळ लागलेली असते तो ह्या दुःखकारक आसक्तीपासून मुक्त होत जातो. खरी गोष्ट अशी आहे की आज आपली स्वातंत्र्याची कल्पनाच बंदिस्त आहे. विविध प्रकारच्या बंधनांनी स्वातंत्र्य प्राप्त होते असे आपण समजतो व अशा बंधनांच्या दुष्टचक्रात गुंतून राहातो. पण ज्याला ह्या बंधनामुळे सुखाऐवजी दुःखच निर्माण होते हे स्पष्ट दिसते, तो ह्या बंधनांपासून मुक्त होण्याचा प्रयत्न करतो. वस्तुतः हा प्रश्न आंतरिक जाणिवेचा आहे. आसक्तीत गढलेला मनुष्य नित्याच्या ( routine ) गोष्टीत हर्ष मानतो; पण ज्याला नित्याच्या (routine) गोष्टीत कोणताच लाभ नाही असे दिसते तो त्या गोष्टीचा त्याग करतो.

बुद्धाची शिकवण मुख्यतः निषेधक (negative) आहे. त्याने सामाजिक विकासाचा विचारच केला नव्हता. समाजात विधायक काम केले पाहिजे हे त्याने सांगितले नाही, असेही म्हटले जाते. ह्या म्हणण्यात काही प्रमाणात तथ्य असले तरी हा आक्षेप बुद्धावर घेण्यापेक्षा त्याच्या शिष्यगणावर घेणे अधिक योग्य होईल. बुद्धाच्या शिकवणुकीत जी तत्त्वे आहेत त्यांच्या आधारावर त्यांना समाजाच्या बाह्यांगांत परिवर्तनाचे कार्य करता आले असते. बुद्धाने जीवनाचे भौतिक व आध्यात्मिक असे विभाग पाडले नाहीत. त्याने केलेली दुःखाची मीमांसा मानसिक व समाजशास्त्रीय अशा दोन्ही प्रकारच्या दुःखास लागू पडते; पण त्याचे शिष्य त्याच्या शिकवणुकीच्या शब्दासच चिकटून राहिले, म्हणून समाज परिवर्तनाचे कार्य त्यांच्याकडून योग्यरित्या होऊ शकले नाही.

पण बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाशी सुसंगत समाजरचना निर्माण करावयाची म्हणजे काय करावयाचे ? जेथे सर्वच अनित्य आहे तेथे जीवनाचा विकास कसा होणार ? बुद्धाने सर्व जीवन अनित्य आहे असे म्हटले आहे खरे; पण अशा जगातही माणसाला विवेकाने जगता येते. आपण सध्या आपल्या पूर्वग्रहदूषित अज्ञानाधिष्ठित संकल्पनांमुळे निर्माण झालेल्या जगात रहात आहो. पण हे जग अनित्य आहे हे बुद्धाच्या वचनावर स्वीकारावयाचे नसून त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव घ्यावयाचा आहे व हा अनुभव घेतल्यावर जीवनाची गती लक्षात घेऊन जीवनाच्या कोणत्या अंगास कितपत स्थैर्य द्यावे हा विचार आपणास करावयाचा आहे. जीवनात जे जे बदल घडवून आणावयाचे ते त्यांचे स्वरूप लक्षात घेऊनच घडवून आणावयाचे आहेत. एखादी वस्तू अनित्य आहे हे जोपर्यंत एखाद्याच्या लक्षात येत नाही, तोपर्यंत ती नित्य आहे असे मानून चालावे लागेल व त्यात त्याला दोष देता येणार नाही.

बुद्धधर्माचे हे स्वरूप लक्षात न घेताच काही लोक बुद्धधर्माचा ऐतिहासिक भौतिकवादाशी संबंध जोडण्याचा प्रयत्न करतील तर त्यांचे हे कृत्य या दोन्ही तत्त्वज्ञानांवर अन्याय करणारे ठरेल. दलित समाजाच्या अज्ञानाचा व गरीबीचा फायदा घेऊन त्यांना वर्गकलहात ओढण्याचा प्रयत्न केल्यास त्यात काही दलित फसतील; पण त्यामुळे भारतीय संस्कृती व बुद्धाचे तत्वज्ञान याच्या विकासास अयोग्य कलाटणी मिळेल. कोणत्याही समाजाचा उत्कर्ष त्या समाजातील सृजनशील व्यक्तींच्या संख्येवर अवलंबून असतो; परकीयाकडून मार्गदर्शन प्राप्त करणाऱ्या पोथीनिष्ठामुळे नव्हे. भारतातील मार्क्सवाद्यांना आपल्या तत्त्वप्रणालीचा सांधा भारतीय सांस्कृतिक परंपरेशी जोडता आला नाही असे प्रा. गं. बा. सरदार म्हणतात ते सर्वस्वी खरे आहे. भारताची परिस्थिती लक्षात न घेता त्यावर पाश्चिमात्य विचाराचे कलम केल्याने केवळ दलितांचेच नुकसान होईल असे नसून त्यामुळे भारतीय संस्कृतीचे नुकसान होईल. आपल्या भौतिक घटनांचे नियंत्रण आध्यात्मिक तत्त्वाने होते

ही कल्पना फक्त भारतीय धर्मातच आढळते. व्यक्तीच्या उपपत्तीची कल्पना फक्त भारतीय धर्मातच स्पष्टपणे मांडली आहे. भगवद्गीतेने तिचा उच्छेद केला ही गोष्ट निराळी.

बुद्धधर्मातील महत्त्वाच्या तत्त्वांचा येथपर्यंत मागोवा घेतल्यावर आता आपण मार्क्सवाद किंवा साम्यवादाकडे वळू. साम्यवाद ही समाजाचा अभ्यास करण्याची एक शास्त्रशुद्ध पद्धत आहे. समाजाच्या दैनंदिन गरजा भागविण्यासाठी होणारे उत्पादन व त्याचे विभाजन कसे असावे याचा विचार साम्यवादाने केला आहे; मार्क्सवादाने क्रान्तीचे एक शास्त्रच निर्माण केले आहे असे म्हणण्यात येते. पण वस्तुस्थिती अशी आहे की उत्पादन व वितरणाच्या प्रश्नाच्या बाह्य स्वरूपाचाच मार्क्सने विचार केला. माणसाच्या हेतूचा अभ्यास करून समाजपद्धती कशी निर्माण होते हे स्पष्ट करण्याचा मार्क्सने प्रयत्न केला नाही. कोणतीही समाजपद्धती ही माणसाच्या मनःस्थितीचा ( mental state ) प्रक्षेप ( projection ) असते. माणसाच्या मनात योग्य तो बदल करून समाजात परिवर्तन घडवून आणता येईल ही गोष्ट मार्क्सला कधीच उमगली नाही. त्याने संग्रहपरतेचे म्हणजे तृष्णेचे मानसशास्त्र शोधून काढले नाही. आवश्यक असलेल्या वस्तूपेक्षा जास्त वस्तू बाळगून त्यांच्या प्राप्तीसाठी मनुष्य का धडपडतो याची मीमांसा त्याने कधीच केली नाही. पण मनुष्य अधिकाधिक लोभ का धरतो हे समजून घेतल्याशिवाय कोणत्याही व्यक्तीस लोभापासून मुक्त होणे कठीण जाईल. समाजात आर्थिक समता प्रस्थापित करण्यासाठी मार्क्सवादी हिंसेचा मार्ग स्वीकारा असे म्हणतात. प्रज्ञा, करुणा, मैत्री यांची वृद्धी करा असे सांगत नाहीत. मार्क्सवादी लोक मार्क्सच्या विचारांना वेदवाक्याप्रमाणे पूज्य मानतात. मार्क्सवाद हे एक शास्त्र आहे असे मानण्यात येते. पण एका विशिष्ट परिस्थितीत विशिष्ट भूप्रदेशातील घडामोडीचे अवलोकन करून काढलेल्या निष्कर्षास शास्त्र कसे म्हणता येईल हे समजणे कठीण आहे. एखाद्याने जगाच्या इतिहासाचे अवलोकन करून काही निष्कर्ष काढले, तर त्यास महत्त्व देता येईल. पण एका विशिष्ट परिस्थितीत काढलेल्या निष्कर्षास त्रिकालाबाधित सत्य मानणे व ते लोकांवर लादणे आततायीपणा आहे. त्यामुळे काही देशांत क्रान्त्या होत असतील तर त्या क्रान्त्या निसर्गाच्या नियमाप्रमाणे घडलेल्या क्रान्त्या नसून मार्क्सवादाचा प्रभाव स्वीकारल्यामुळे लोकांना जी हिंसेची प्रेरणा मिळते त्या प्रभावामुळे घडून आलेल्या त्या क्रान्त्या होत असे म्हटले पाहिजे. मार्क्सवाद शास्त्र असते तर ह्या क्रान्त्या मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे प्रथम औद्योगिक राष्ट्रांत घडून आल्या असत्या. पण असे घडून आलेले नाही.

मार्क्सचे विरोधविकासवादाचे तत्त्व हे असेच वरवरच्या निरीक्षणावरून निर्माण केलेले तत्त्व आहे. समाजाचा विकास संघर्षातून होतो, असे मार्क्स म्हणतो. याचा अर्थ सहकार्याने समाजाचा विकास होऊ शकत नाही असा करावयाचा काय ? विरोधविकासवादाच्या तत्त्वाप्रमाणे कोणतीही कल्पना स्वीकारल्यामुळे समाजात एक आघाडी निर्माण होते (thesis). आघाडीला विरोध करणारी दुसरी आघाडी निर्माण होते (antithesis). व या दोन आघाड्यांच्या संघर्षातून या दोन्हीतील तत्त्वे स्वीकारणारी एक नवीन रचना निर्माण होते (synthesis) असे सांगण्यात येते. आर्थिक परिस्थितीमुळे जे वर्ग निर्माण होतात. त्याच्यांत संघर्ष होऊनच इतिहासाची प्रगती होते असे मार्क्स म्हणतो. येथे भांडवलशाही ही एक आघाडी (thesis), कामगाराची हुकूमशाही ही दुसरी आघाडी (antithesis) व या दोन्हीच्या संघर्षापासून साम्यवाद्याचे सुखस्वप्नाचे वर्गवादरहित राज्य निर्माण होईल हा आदर्श (synthesis). पण या प्रकारचे राज्य रशियात वा अन्यत्र कोठेच निर्माण होऊ शकले नाही. मार्क्सवाद्यांची विरोधविकासवादाची कल्पना चुकीची होती हे स्पष्ट झाले व याचे कारणही उघडच आहे. भांडवलदार वर्गात संग्रहपरतेची (acquisitiveness) भावना असते त्याचप्रमाणे भावना कामगारवर्गातही असते. कामगाराचे राज्य आले म्हणून काही ती भावना नष्ट होत नाही. ह्या दोन प्रणाली एकत्र आल्या म्हणजे माणसाचा अहंभाव नष्ट होईल किंवा त्यांच्यांतील संग्रहपरता नष्ट होईल असे होत नाही. समाज भांडवलशाही असो किंवा भांडवलशाहीविरोधी असो, माणसाची तृष्णा तशीच कायम असते. समाजाने मार्क्सवाद स्वीकारला व उत्पादनाची

अनुक्रमणिका

साधने राष्ट्राच्या हाती आली म्हणजे समाज बदलला म्हणजे त्याच्यातील संग्रहपरवृत्ती नष्ट झाली, असे होत नाही. म्हणून अशा समाजावर सतत नियंत्रण ठेवावे लागते. भांडवलशाहीत माणसाला स्वतःच्या विकासासाठी धडपड करण्याचे तरी स्वातंत्र्य असते. पण मजुराच्या हुकूमशाहीत हे स्वातंत्र्य लोकांकडून हिरावून घेऊन त्यात त्यांच्यावर मानसिक गुलामी लादली जाते.

सारांश, मार्क्सवादी म्हणतात त्याप्रमाणे समाजाच्या विकासाचे व्यक्तिनिरपेक्ष शास्त्र असू शकत नाही. एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत असे समाजविकासाचे शास्त्र निर्माण केले तरी ते टिकून राहाणे शक्य नाही. मनुष्य अर्थाचा गुलाम आहे तोपर्यंत असे शास्त्र कदाचित टिकवून धरताही येईल; पण माणसाच्या अज्ञानाचा क्षय होऊन अर्थाचे गुलाम बनणे अयोग्य आहे ही गोष्ट लक्षात घेतल्यावर अशा शास्त्राचे स्वरूप बदलल्याशिवाय राहाणार नाही. बुद्धतत्त्वज्ञानाप्रमाणे कोणतेही सामाजिकशास्त्र त्या विशिष्ट काळच्या लोकांच्या मानसिक स्थितीचा प्रक्षेप (projection) होय. ही मानसिक स्थिती कायम असताना परिस्थितीप्रमाणे माणसाच्या बाह्य अंगात बदल घडवून आणता येतील, पण ह्या बदलांमुळे माणसाच्या मूलभूत प्रकृतीत फरक पडू शकत नाही. उलट माणसाच्या जाणीवेत मूलभूत फरक पडला म्हणजे त्याने निर्माण केलेल्या शास्त्रात बदल झाल्याशिवाय रहात नाही. मार्क्सला जीवनाची ही तत्त्वे ( facts ) लक्षात न घेता आल्यामुळे त्याने ऐतिहासिक भौतिकवाद निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला, पण तो पूर्णपणे फसला. त्याचा ऐतिहासिक भौतिकवाद बरोबर असता तर साम्यवादी राजवट आल्यावर राज्य लयास जाईल असे जे भाकित केले होते ते खरे ठरले असते. त्याचे हे भाकित खोटे ठरले ही गोष्टच ऐतिहासिक भौतिकवाद ठिसूळ पायावर आधारलेला आहे ही गोष्ट सिद्ध करावयास पुरेशी आहे.

धर्माच्या बाबतीतही मार्क्सची अशीच चूक झाली. धर्म ही अफूची गोळी आहे असे मार्क्सने मानले. जो धर्म केवळ भीती व विश्वास यावर आधारलेला आहे त्यास ही व्याख्या लागू पडेल. पण प्रत्येक धर्मास लागू पडणार नाही. उत्क्रान्तिक्रमात माणसाचा जसजसा विकास होत जातो, तसतसा त्याच्या धर्मसंकल्पनेतील आशय बदलत जातो रानटी माणसाची धर्माची संकल्पना भीतीवर आधारलेली असते. आपल्या मनातील भीती घालवून देण्यासाठी तो देवदेवता, व्रतवैकल्ये इत्यादिकांवर विश्वास ठेवतो. त्याचा धर्म बाह्य प्रमाणावर आधारलेला असतो, पण माणसाचा जसजसा विकास होत जातो, तसतसे त्याच्या धर्माचे स्वरूप बदलते. त्याच्या मनातील भीती नष्ट होत जाते, तसतसा त्याचा धर्म सृजनशील नीतिप्रधान बनतो. मनुष्य स्वयंप्रज्ञ झाला म्हणजे त्याच्या क्रिया भीतीने घडण्याची शक्यताच नसते. अशा स्थितीत धर्म व प्रेम हे शब्द समानार्थी बनतात. पाश्चात्त्य देशांत विज्ञानाचा जसजसा विकास होत गेला, तसतशी धर्माची पिछेहाट झाली व अंधविश्वासावर आधारलेल्या कल्पना गळून पडल्या. पण यावरून धर्माचे स्वरूप केवळ विश्वासात्मक असते असे समजण्याची आवश्यकता नाही. एका वेगळ्या अर्थाने धर्माचे कार्य सत्यशोधनाचे आहे असे म्हणता येते. हे सत्यशोधन जो करतो त्यास धार्मिक ही संज्ञा देता येईल. बाह्यप्रमाणावर आधारलेला स्थितिशील धर्म व सत्यशोधकाचा सृजनशील धर्म ह्या दोन भिन्न भिन्न गोष्टी आहेत ही जाणीव सदैव बाळगणे आवश्यक आहे.

धर्म ही अफूची गोळी आहे व भांडवलशाहीच्या विनाशाबरोबर धर्माचाही नाश होईल अशी मार्क्सची कल्पना असावी. पण ती पूर्णपणे चूक होती हे आता स्पष्ट झाले आहे. रशियात क्रान्ती होऊन सर्व सत्ता कामगारवर्गाच्या हाती येण्यास आज साठ वर्षांहून अधिक काळ लोटला आहे. या काळात रशियात विज्ञान व उद्योग यांची प्रचंड प्रमाणात वाढ झाली; पण रशियन राज्यकर्त्यांना धर्म नष्ट करण्यात यश मिळाले नाही. याचे कारण असे की धर्माचा उगम केवळ बाह्य गोष्टीत असतो. धर्म भांडवलशाहीच्या आश्रयाने राहातो असे जे धर्माचे निदान करण्यात आले होते ते पूर्णपणे चूक होते. धर्माचा उगम माणसाच्या भीतीमध्ये असतो व केवळ विज्ञान व तंत्रविद्येच्या प्रगतीमुळे लोकांची भीती नष्ट होत नाही. रशियनांनी धर्माचे मानसशास्त्र लक्षात न घेऊन तो नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. धर्माचा उच्छेद करण्यास ऐतिहासिक भौतिकवाद पुरेसा आहे असे त्यांना वाटले; पण त्यात ते फसले ही एकच गोष्ट ऐतिहासिक भौतिकवाद तोकडा आहे हे सिद्ध करण्यास पुरेशी

आहे. ज्यांना धर्माच्या मानसशास्त्राचे आकलन झाले नाही ते लोकांमधील धार्मिक अंधविश्वास नष्ट करू शकत नाहीत. भारतातील जातिभेद धर्मकल्पनांवर आधारलेले आहेत. ते ऐतिहासिक भौतिकवाद तत्त्व समोर करून नष्ट करता येणार नाहीत.

कोणत्याही समाजात मूलगामी धार्मिक परिवर्तन घडवून आणू इच्छिणारांनी काही गोष्टी लक्षात घेणे जरूर असते. त्यापैकी एक मुख्य गोष्ट ही, की एखादा विश्वास जितका जुना असेल तितक्या अधिक प्रमाणात त्याचे मनावर दृढ संस्कार झालेले असतात व तितक्याच अधिक प्रमाणात तो विश्वास घालवून देणे जिकीरीचे असते. म्हणून कोणत्याही तत्त्वज्ञानाच्या आधारे लोकांचा विश्वास सहजगत्या घालवून देता येईल असे म्हणणे चूक ठरते. दुसरी गोष्ट अशी की मनुष्य कोणता ना कोणता विश्वास स्वीकारतो, तेव्हा तो विश्वास त्याची कोणतीतरी गरज भागवत असतो. एखादी भ्रामक कल्पना एखाद्या समाजाने स्वीकारली असेल, तर ती कल्पना त्या समाजाची कोणती अज्ञानजन्य गरज भागविते हे पहाता आले पाहिजे व ही गरज कोणत्या प्रकारचे ज्ञान देऊन नष्ट करता येईल हे पाहिले पाहिजे. म्हणजे येथे कार्यकारणसंबंधाचे ज्ञान असणे आवश्यक आहे. समाजाची ही गरज नष्ट करणे म्हणचेच समाजाला सूज्ञ बनविणे होय. या प्रकारचा प्रयत्न न करता केवळ धार्मिक कल्पना भ्रामक होत असा प्रचार करून समाजाचे अंधविश्वास घालवून देता येत नाहीत.

मार्क्सवाद्यांची त्यांच्या तत्त्वप्रणालीवर जी श्रद्धा असते, तिची तुलना भीतीवर अधिष्ठित धर्म मानणाऱ्या लोकांच्या श्रद्धेशी करता येईल. धार्मिक व मार्क्सवादी असे दोन्ही प्रकारचे लोक आपल्या तत्त्वप्रणालीचे दास असतात. दोघांनीही जीवनाचा खोलवर विचार केलेला नसतो. आपल्या तत्त्वप्रणालीचा आश्रय केल्याने आपले जीवन सार्थकी लागेल असा विश्वास त्यानी बाळगलेला असतो. दोन्ही प्रकारच्या लोकांनी धर्माचे सृजनशील कार्य असू शकते, या मुद्द्याचा विचारच केलेला नसतो. तरीही मार्क्सवादी लोक धार्मिक लोकांपेक्षा आपल्याला अधिक समजते या भावनेने वागत असतात, व हिंसेचे समर्थन करतात. लास्की, गांधी, सिडने वेब इत्यादी लोकांनी समाजाचे प्रश्न सोडविण्यासाठी जी अंतर्दृष्टी दिली तिचा वापर करून आपल्या तत्त्वप्रणालीस मुरड देण्याचे कार्य त्यांना जमत नाही.

या व यासारख्या अनेक मुद्द्यांचा विचार न करताच मार्क्सवादी अट्टाहासाने आपल्या कल्पना मांडत असतात. त्यांचे व्यवहार इतर प्रवाहपतित लोकांसारखेच असतात. मानवी जीवनाचे सर्व व्यवहार– मुख्यतः आर्थिक व्यवहार– आपण शोधून काढलेल्या नियमाने घडतात. त्यात मानवी बुद्धी व शील यांना स्थान नाही अशी त्यांची धारणा असते. जीवनाचे प्रत्यक्ष निरीक्षण न करता व स्वतंत्र बुद्धीचा वापर न करता कोणत्याही घटनेचा मार्क्सची वचने उद्धृत करून अर्थ लावणे हे यांचे काम. या लोकांच्या शिकवणीमुळे व कृत्यामुळे समाजातील व्यक्ती अधिकाधिक प्रमाणात मूढपणे वागू लागल्या तर त्यात आश्चर्य वाटण्याजोगे काही नाही.

भारतीय धर्माचे स्वरूप व मार्क्सवाद यावर विचार केल्यावर आता आपण डॉ. आंबेडकरांच्या विचाराकडे वळू. डॉ. आंबेडकरांना बुद्धाच्या धर्माबद्दल विलक्षण ओढ असली तरी त्यांनी बुद्धधर्माच्या सर्व अंगांचा सांगोपांग विचार केला नाही. बुद्धाच्या अनेक अनुयायांप्रमाणे त्यांनी फक्त नैतिक दृष्टिकोनातूनच धर्माचा विचार केला. सदाचार हा धर्माचा श्वास आहे असे ते म्हणत. हिंदुधर्मातील अनेक दोष बुद्धधर्मामुळे घालवून देता येतील व समाजात समता स्थापन करता येईल असे त्यांना वाटे. डॉ. आंबेडकरांनी बुद्धधर्माच्या सर्व अंगांचा विचार केला नाही ही गोष्ट 'बुद्ध व त्याचा धम्म' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेवरून स्पष्ट होते. बुद्धाने चार आर्यसत्यांची (संक्षिप्त प्रतीत्यसमुत्पादाची) शिकवण दिली. दुःखाचे कारण तृष्णा असते हे सांगितले. डॉ. आंबेडकरांना हे मान्य असल्याचे दिसत नाही. त्यांचा दृष्टिकोन केवळ उपयुक्ततावादाचा होता. फ्रेंच राज्यक्रान्ती लोकशाहीच्या समता, स्वातंत्र्य व बंधुत्व या तीन तत्त्वांसाठी झाली आहे असे सांगितले गेले. डॉक्टरसाहेबांना ही तत्त्वे प्रिय होती. ह्या तत्त्वाची प्रतिस्थापना केल्यानेच लोकशाहीचा विकास होईल असे त्यांना वाटे. हीच तत्त्वे बुद्धाच्या प्रज्ञा, करुणा, मैत्री या तत्त्वांचे अनुसरण करून जनसामान्यात रुजवून लोकशाहीचा विकास साधता येईल असे त्यांना दिसले, म्हणून त्यांनी बुद्धधर्म आपला मानला. हा धर्म समतेवर भर देणारा, चातुर्वर्ण्याचा बिमोड




अनुक्रमणिका

करणारा व मूळ भारतीय संस्कृतीला जवळचा म्हणून त्यांनी त्याला मानले. डॉ. आंबेडकरांनी बुद्धधर्माचा मानसशास्त्रीय अंश विचारात न घेता समाजशास्त्रीय अंशच तेवढा विचारात घेतला व योग्य धार्मिक शिक्षणाने समाजाचे पुनरुत्थान घडवून आणता येईल असे मानले.

साम्यवादी लोक वर्गकलहाची जी भाषा वापरतात, ती डॉ. आंबेडकरांना मान्य होणे शक्य नव्हते हे त्यांच्या बुद्ध व त्याचा धम्म या ग्रंथाचे वाचन करणाऱ्याच्या सहज लक्षात येईल. आंबेडकरांनी मार्क्सवाद्यांचे ऐतिहासिक भौतिकवादाचे तत्त्वज्ञान नाकारले. त्यांची स्वातंत्र्यावर अशीच श्रद्धा होती. त्यांचा जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन उत्क्रांतिकारी समाजवाद्याचा होता. त्यांना ही उत्क्रांती बुद्धधर्माच्या माध्यमातून घटनात्मक मार्गाने घडवून आणून सामाजिक व आर्थिक बदल करावयाचा होता. मार्क्सवाद्यांना समाजपरिवर्तनासाठी वर्गकलहाशिवाय अन्य मार्ग दिसत नाही. पण विरोधविकासतत्त्वाने जातिसंस्था कशी नष्ट होईल हे कोणीच आतापर्यंत स्पष्ट केले नाही. डॉ. आंबेडकरांना मात्र जातिभेद व वर्गभेद योग्य शिक्षणाने नष्ट करता येतील असे वाटे. त्यांचा प्रयत्न आगरकरी स्वरूपाचा होता. म्हणूनच त्यांनी भारतात बुद्धधर्माचा प्रसार करण्याचे ठरविले होते. जेथे हे भेद शिक्षणाने नष्ट होत नाहीत असे दिसले असते तेथे त्यांनी लढा देण्याचाही विचार केला असता. पण त्यांचा लढा बुद्धाच्या शिकवणुकीच्या पार्श्वभूमीवर अहिंसक स्वरूपाचा राहिला असता व तो केव्हा, कोठे व कोणत्या प्रकारे द्यावा हे त्या वेळची परिस्थिती पाहून ठरविले असते. लोकांना योग्य शिक्षण न देताच वर्गीय लढ्याचे तत्त्वज्ञान त्यांच्या गळी उतरवून त्याना हिंसक बनविणे आंबेडकरांना मान्य होण्यासारखे नव्हते.

सध्याच्या काळी भारतात धर्माच्या माध्यमातून सामाजिक परिवर्तन घडवून आणावयाचे असेल तर त्याच्यासाठी बुद्धधर्मासारखा नीतिपर दुसरा धर्म नाही. हे परिवर्तन कसे घडवून आणावयाचे याचे तंत्रही काही प्रमाणात बुद्धधर्माच्या इतिहासात सापडते. प्राचीन काळी बुद्धाच्या शिष्यांनी बुद्धधर्माचा भारतात व भारताबाहेर प्रसार केला. त्यांनी जातिभेदाचा उच्छेद केला; राहाणीमध्ये बडेजाव वाढविण्याऐवजी राहाणीची गुणवत्ता वाढवा असा लोकांस उपदेश केला. हिंदुधर्मातील हिंसेस त्यांचा विरोध होता. त्यांच्या प्रयत्नाने भारतात नवीन कल्पना व कला यांची वृद्धी झाली. त्यांनी नालंदा व तक्षशिला यांसारखी शिक्षणाची भव्य केंद्रे स्थापन करून शिक्षणास ऊर्जितावस्था प्राप्त करून दिली. आजच्या भारतात याच प्रकारचा प्रयत्न आजही करता येऊ शकेल. बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाच्या साहाय्याने भारतीय तत्त्वज्ञानातील वैगुण्ये दूर सारता येतील व आजच्या परिस्थितीशी सुसंगत असे बदल भारतीय शिक्षणपद्धतीत घडवून आणता येतील. याच प्रकारचे कार्य करण्याचा डॉ. आंबेडकरांचा विचार होता. त्यांनी बंगलोरनजीक पाच एकर जमीन खरेदी केली होती व तेथे एक संशोधनकेंद्र स्थापन करण्याचे ठरविले होते. धर्मप्रसारार्थ लोकांना प्रशिक्षण देण्याचीही त्यांची योजना होती. बुद्धधर्माच्या प्रचारास नुकतीच सुरवात केली होती. त्यांच्या अकाली मृत्यूमुळे हे काम प्रभावीपणे पुढे चालू राहिले नाही.

कोणतीही नवीन कल्पना समाजातील सर्वच थरांतील लोक एकदमच स्वीकारतील असे नसते. समाजातील स्वतंत्र विचाराच्या सुसंस्कृत लोकांना त्या कल्पनेचे आकलन लवकर होते; व हे लोक स्वतः प्रयत्न करून समाजातील निम्नस्तरातील लोकांत ती नवीन कल्पना पसरवितात. कोणत्याही कल्पनेद्वारे समाजपरिवर्तन घडवून आणण्यासाठी वर्गकलहाची गरज असते, असे म्हणणे बरोबर नाही. भारतात जातिभेद व वर्गभेद नष्ट करण्यासाठी, व राज्यघटनेच्या मार्गदर्शक तत्त्वांनुसार सामाजिक परिवर्तन घडवून आणण्यासाठी वर्गकलहाच्या तत्त्वज्ञानाची गरज नाही. लोकांना केवळ जातिभेद किंवा वर्गभेद नष्ट करा असे सांगूनही चालणार नाही. या परिवर्तनासाठी सत्यधर्माचे समग्र दर्शन त्यांच्यासमोर उभे केले पाहिजे. दुःखाच्या कारणाची मीमांसा करून आपले दुःख आपणच कसे वाढवीत आहो हे त्यांना पटवून दिले पाहिजे. त्यांची प्रज्ञा व शील यांची वृद्धी होईल असे प्रयत्न झाले पाहिजेत. हे करता आले तर जातिभेद व वर्गभेद नष्ट करण्यासाठी वेगळे प्रयत्न करावे लागणार नाहीत. धर्मशिक्षणामुळे जनतेची जाणीव उन्नत करता आली तर जनताच आपल्यातील जातिभेद व वर्गभेद नष्ट करील.

रा. पां. निपाणीकर

# महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व : एक पुनर्विचार– पुरवणी

' नवभारत ' च्या ऑक्टोबर १९८० च्या अंकात प्रस्तुन लेखकाने ' श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ? ' या शीर्षकाचा एक लेख लिहून ' आचार्या नरक ' या श्रीचक्रधरोक्त सूत्रातील आचार्य शब्दाचा अर्थ ' वैदिक आचार्य ' असा होऊ शकत नाही व ते महानुभाव पंथाच्या अवैदिकत्वाचे प्रमाण होऊ शकत नाही, असे दाखवून दिले होते. त्या लेखात महानुभाव पंथ व त्याचे वाङ्मय या विषयांचे व्यासंगी विद्वान डॉ. वि. भि. कोलते यांनी त्या सूत्राचा केलेला अर्थ कसा चुकीचा आहे, हे दाखविणे आवश्यक होते, म्हणून त्यांच्या या संबंधातील लेखाचा संदर्भ द्यावा लागला होता. त्यानंतर डॉ. कोलते यांनी ' नवभारत ' च्या डिसेंबर १९८० च्या अंकात ' श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ? ' याच शीर्षकाचा एक लेख लिहून ' आचार्य म्हणजे वैदिक आचार्य ' हे आपले मतच बरोबर असल्याचे म्हटले आहे.

डॉ. कोलते यांनी आपल्या या नवीन लेखात ' प्रकरणवशा 'तील आख्यायिका दुरुस्त स्वरूपात मांडली आहे. या दुरुस्त आख्यायिकेत ' शंकराचार्या ' ऐवजी ' भटाचार्या 'चा उल्लेख आहे व त्यांच्या नरकप्राप्तीचे कारण हिंसारूपी पाप हे देण्यात आलेले आहे. या आख्यायिकेतील ' भटाचार्य ' म्हणजे कोण, याचा खुलासा डॉक्टरसाहेबांनी केला असता, तर बरे झाले असते. ' भटाचार्य ' अथवा ' भट्टाचार्य ' हे नाव शंकराचार्यांचे एक ज्येष्ठ समकालीन असणाऱ्या कुमारीलभट्टाचे आहे व त्यांनीही बौद्ध मताचे खंडन करून वेदप्रामाण्याची व वैदिक धर्माची पुन:स्थापना केलेली होती, हे प्रसिद्धच आहे. कुमारीलभट्ट हे कट्टर मीमांसक अर्थात् कर्ममार्गी होते. सर्वच मीमांसकांनी वैदिक यज्ञांचा जोरदार पुरस्कार केलेला होता. किंबहुना वेद हे ' क्रियार्थ ' आहेत[१], असे त्यांचे मत होते. यज्ञात पशुवध होत असल्याने, कोणत्याही हिंसेला पाप मानणाऱ्या श्रीचक्रधरस्वामींच्या दृष्टिकोणातून ते नरकाचे अधिकारी ठरणे स्वाभाविक आहे.

पण खरा प्रश्न निराळाच आहे. डॉ. कोलत्यांनी दिलेली दुरुस्त आख्यायिका प्रमाण मानली तरी त्यामुळे ' आचार्य = वैदिक आचार्य ' हे समीकरण कसे योग्य ठरते ? कारण संदर्भ भटाचार्यांचा असल्यामुळे ' आचार्या नरक ' म्हणजे ' भटाचार्यांना नरक ' हाच श्रीचक्रधरस्वामींना अभिप्रेत असलेला अर्थ मानला पाहिजे. यावर डॉक्टरसाहेबांचे म्हणणे असे की जर ' भटाचार्यांना नरक ' हाच अर्थ श्रीचक्रधरांना सांगावयाचा असता, तर त्यांनी सरळ ' भटाचार्या नरक ' असे म्हटले असते, ' आचार्यानरक ' असे म्हणून ' आचार्य ' हा मोघम व सामान्य शब्द वापरला नसता. ' भटाचार्या नरक ' असे म्हणण्याऐवजी ' आचार्या नरक ' असे म्हणण्याची दोन कारणे संभवतात. एक म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींची सूत्रमय शैली. सूत्रे ही ' अल्पाक्षर '[२] असल्याने ' भटाचार्या ' या चार अक्षरी शब्दाऐवजी ' आचार्या ' हा तीन अक्षरी शब्द वापरणे त्यांना अधिक सोईचे वाटले असावे. दुसरे असे की, ' आचार्य ' ही पदवी किंवा उपाधी असल्याने मागील वाक्यात एखाद्या व्यक्तीचा उपाधीसह नामोल्लेख आला असल्यास पुढच्या वाक्यात केवळ उपाधीनेदेखील त्या व्यक्तीचा बोध होऊ शकतो. उदाहरणार्थ मागील वाक्यात ' डॉक्टर कोलते ' असा नामोल्लेख करून पुढच्या वाक्यात केवळ ' डॉक्टर ' असा उल्लेख केला, तर या ' डॉक्टर ' शब्दाचा अर्थ ' डॉक्टर कोलते ' असा मर्यादित स्वरूपातच घ्यावा लागतो, ' सर्व डॉक्टर ' असा घेऊन चालणार नाही. मागे विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांचे नाव आले असेल, व त्यापुढे ' शास्त्रीबुवा ' असा उल्लेख आला, तर त्या ' शास्त्रीबुवा ' शब्दाचा अर्थ विष्णुशास्त्र्यांपुरताच मर्यादित करावा लागतो, इतर सर्व शास्त्रीबुवांना त्यातून वगळावे लागते, हे सांगावयास नकोच. खुद्द डॉक्टर कोलतेदेखील ' आचार्य ' शब्दाचा अर्थ ' सर्व आचार्य ' असा करण्यास तयार नाहीत तसा अर्थ केल्यास श्रीचक्रधरस्वामीचे पट्टशिष्य व महानुभाव पंथाचे पहिले आचार्य जे नागदेवाचार्य, त्यांनाही नरक मानावा



अनुक्रमणिका

लागेल, कारण तेही आचार्यच होते. स्वतः नागदेवाचार्यांनीच ही शंका बोलून दाखविलेली आहे. डॉ. कोलते यांना 'आचार्य' शब्दाचा व्यापक अर्थ मान्य असला, तरी त्यांनाही 'सर्व आचार्यांना नरक' हा अर्थ मान्य नाही. 'आचार्य' म्हणजे 'भटाचार्य आणि त्यांच्या उपलक्षणेने तत्सदृश आचार्यच' त्यांना अभिप्रेत आहेत. म्हणजे एका बाजूने ते 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ फक्त भट्टाचार्यापुरता मर्यादित न करता व्यापक करावा, असे म्हणतात, तर दुसरीकडून ते त्याच 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ भटाचार्य व तत्सदृश आचार्यांपुरता मर्यादितही करतात.

'आचार्य' शब्दाच्या अर्थाबद्दल प्रस्तुत लेखकाचाही फारसा आग्रह नाही. डॉक्टरसाहेबांनी जो अर्थ केला, तो स्वीकारण्यासदेखील त्याची हरकत नाही. पण त्यामुळेसुद्धा डॉक्टरसाहेबांचे ईप्सित साध्य होणार नाही. याचे कारण असे की डॉक्टरसाहेबांनी जी गृहीतकृत्ये म्हणून धरली आहेत, तीच खरी नाहीत. पहिली गोष्ट अशी की, डॉक्टरसाहेबांनी गृहीत धरल्याप्रमाणे सर्वच यज्ञांत हिंसा होते, हे खरे नाही. अग्निहोत्र, इष्टी यांसारख्या अनेक यागांत पशुवध होत नाही. शिवाय ज्या यागांत पशुहिंसा सांगितलेली आहे, त्यांच्या बाबतीतदेखील प्रत्यक्ष पशुयागाऐवजी 'पिष्टपशुयागा'चा विधी अनेक वैदिक आचार्यांनी सांगितलेला आहे. उदाहरणार्थ, श्रीचक्रधरस्वामींचे एक समकालीन वैदिक आचार्य व द्वैतमताचे प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य यांनी यज्ञांतील पशुहिंसा बंद करून पिष्टपशुयागाचा पुरस्कार केलेला होता. या मुद्द्याकडे डॉक्टरसाहेबांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते. दुसरी गोष्ट अशी की पशुवधात्मक यज्ञ हे वैदिक मार्गाचे अविभाज्य अंग आहे, हा डॉक्टरसाहेबांचा सिद्धांतदेखील बरोबर नाही. असे यज्ञ हे विशिष्ट कामनापूर्तीसाठी असल्याने, त्यांना काम्य कर्मे असे म्हणतात. ज्यांना विशिष्ट कामनापूर्ती व्हावी, असे वाटत असेल, त्यांनी ते यज्ञ करावयाचे असतात, इतरांना ते करण्याचे कारण नसते. उदाहरणार्थ ज्याला स्वर्गाची अपेक्षा असेल, त्यानेच ज्योतिष्टोम यज्ञ करावा, ज्याला वृष्टीची कामना असेल, त्यानेच कारीरीनाम इष्टी करावी, ज्याला स्वाराज्याची आकांक्षा असेल, त्यानेच राजसूय करावा, इतरांनी ते याग करावे, ही अपेक्षा नाही. कारण या यज्ञाबद्दलच्या वैदिक विधिवाक्यांतच मुळी 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत', 'कारीर्या वृष्टिकामो यजेत', 'स्वाराज्यकामो राजसूयेन यजेत' अशी शब्दयोजना आहे. त्यामुळे हे यज्ञ काय, किंवा नंतरच्या काळातील व्रतेवैकल्ये काय, ही सर्व काम्य कर्मे असल्याने, ती सर्वांनी केलीच पाहिजेत, असा कोठेही आग्रह नाही. ज्यांना विशिष्ट फलाची अपेक्षा असेल, त्यांनीच ती कर्मे करावयाची असतात. अशा परिस्थितीत त्यांना वैदिक मार्गाचे अविभाज्य अंग कसे म्हणता येईल? अर्थातच यज्ञीय हिंसेला विरोध म्हणजेच अवैदिकत्व हे समीकरण बरोबर ठरत नाही. अद्वैत म्हणजेच वैदिकत्व, यज्ञयागादिकर्मकांड व त्यातील पशुहिंसा म्हणजेच वैदिकत्व, अशा विपरीत कल्पना जनमानसात दृढमूल झाल्या व त्यामुळेच महानुभाव पंथ अवैदिक असल्याची समजूत प्रचलित झाली असावी. विद्वज्जनांनीदेखील याच कल्पना उराशी बाळगून महानुभावांना अवैदिक ठरवावे, हे मात्र मोठे आश्चर्य आहे. श्रीचक्रधरवचनातील आचार्य म्हणजे (डॉ. कोलत्यांचे मत स्वीकारले तरीही) 'भटाचार्य व तत्सदृश (= यज्ञीय हिंसेचा पुरस्कार करणारे) आचार्य' ठरतात. 'सर्व वैदिक आचार्य' हा अर्थ त्यातून निघत नाही. अशा रीतीने महानुभाव पंथाच्या अवैदिकत्वासाठी डॉ. कोलत्यांनी पुढे आणलेले हे प्रमाण अगदीच निरुपयोगी ठरते.

'तुझेनि मुखे अशास्त्रीय न नीगे की :' असे प्रशस्तिपत्र श्रीचक्रधरस्वामींकडून ज्यांनी मिळविले, ते श्रीचक्रधरस्वामींचे पट्टशिष्य व महानुभाव पंथाचे पहिले आचार्य नागदेवाचार्य स्वतः श्रीचक्रधरस्वामींच्या नित्यपूजेच्या वेळी वेदातील पुरुषसूक्ताचे पठण करीत असत[४], असा स्पष्ट उल्लेख महानुभाव पंथाचे द्वितीय आचार्य बाइदेवबास किंवा भावेंदेव व्यास यांनी आपल्या 'पूजावसर' नामक ग्रंथात केलेला आहे. या बाइदेवबासांना श्रीगोविंदप्रभू व श्रीचक्रधर या दोघांचेही सान्निध्य लाभलेले होते व त्यांची ह्या दोघांवर फार मोठी निष्ठाही असल्याचे 'स्मृतिस्थळा'वरून दिसून येते[५]. तेव्हा त्यांनी लिहिलेली ही पुरुषसूक्तपठणाची हकीगत प्रमाण मानल्यावाचून गत्यंतर नाही. या पुरुषसूक्तात देवांनी केलेल्या यज्ञाचे वर्णन येते.[६] या यज्ञापासूनच

सर्व प्राणी, चारही वेद इत्यादी सृष्टी निर्माण झाली असे त्यात सांगितले आहे.[७] याच सूक्तात यज्ञाचा भाग म्हणून पुरुषरूपी पशूला बांधून[८] त्याचे तुकडे केल्याचेही[९] वर्णन येते. पुरुषमेधाचे हे वर्णन रूपकात्मक अथवा प्रतीकात्मक मानण्याचा प्रघात आहे. पण ते काहीही असले तरी यज्ञाचे आणि त्यातील पुरुषपशुबंधनाचे व पशुहत्येचे वर्णन ज्यात येते, अशा पुरुषसूक्ताचे नित्यपठण करण्याची परवानगी श्रीचक्रधरस्वामींनी नागदेवाचार्यांना दिली होती, याबद्दल संशय राहात नाही, कारण आपल्या नित्यपूजेच्या वेळी नागदेवाचार्यांच्या या पुरुषसूक्तपठणाला त्यांनी कोठेही हरकत घेतलेली दिसत नाही. श्रीचक्रधरस्वामींच्या चरित्रातील या प्रसंगावरूनदेखील 'आचार्य' म्हणजे 'वैदिक आचार्य' हा अर्थ श्रीचक्रधरस्वामींना अभिप्रेत असेल, असे वाटत नाही.

शेवटी डॉ. कोलत्यांनी दिलेल्या 'प्रकरणवशा'च्या दुरुस्त पाठाबद्दल एक शंका प्रदर्शित करावीशी वाटते. या दुरुस्त पाठात नृसिहारण्य नावाच्या संन्याशाने वेदांची प्रतिष्ठापना करणाऱ्या भट्टाचार्यांना 'ऐसे ते पुण्यपावन आचार्ये' असे म्हणून गौरविलेले दिसते. नृसिहारण्य हे संन्यासी होते, हे त्या आख्यायिकेत स्पष्टच आहे, पण ते कोणत्या संप्रदायाचे संन्यासी होते, हे तेथे स्पष्ट होत नाही; मात्र त्यांच्या नावातील 'अरण्य' या उपपदावरून ते शांकर अद्वैत संप्रदायाचे संन्यासी असावे असे वाटते; कारण पुढे इ. स.च्या चौदाव्या शतकात विजयनगरसाम्राज्याला प्रेरणाभूत ठरलेले 'विद्यारण्य' हे शांकर अद्वैत संप्रदायाचे संन्यासी म्हणून प्रसिद्ध आहेत व त्यांच्या नावात 'अरण्य' हे उपपद येते. नृसिहारण्य हेही विद्यारण्यांप्रमाणेच शांकरद्वैतसंप्रदायी संन्यासी असण्याचा फार मोठा संभव दृष्टिआड करता येत नाही. कोणीही शांकरद्वैतसंप्रदायी संन्यासी वेदांच्या प्रतिष्ठेबद्दल शंकराचार्यांचा गुणगौरव करण्याचे सोडून शंकराचार्यांनी ज्या मीमांसकांचे खंडन केले, त्या मीमांसकांचे अग्रणी असणाऱ्या 'भटाचार्यां'चा (= कुमारीलभट्टांचा) गौरव करील, हे शक्य वाटत नाही. या दृष्टीने विचार केल्यास शंकराचार्यांचा गुणगौरव नृसिहारण्याच्या तोंडी घालणारा पाठच अधिक तर्कशुद्ध व सयुक्तिक वाटतो. मात्र 'प्रकरणवशा'चा कोणताही पाठ स्वीकारला, तरी त्यामुळे महानुभाव पंथाच्या वैदिकत्वाला कसल्याही प्रकारचा बाध येत नाही, हे विसरून चालणार नाही.

## संदर्भ व टीपा :

१. आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानां तस्मादनित्यमुच्यते । मीमांसासूत्र - १. २. १.

२. अल्पाक्षरमसंदिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम् । अस्तोभमनवद्यं च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥

३. 'हे काइ जी : गोसावी आचार्यासि नरक नीरूपिले असेति कि' : – लीळाचरित्र–उत्तरार्ध

४. 'भट्टोबासु "सहस्रशीर्षा पुरुषः" मंत्रावसरू (पुरुषसूक्त) भणतीः'.

५. डॉ. शं. गो. तुळपुळे – 'महानुभाव पंथ आणि त्याचे वाङ्मय' – पृ. ५४. डॉ. अ. ना. देशपांडे– 'प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास' खं. १ पूर्वार्ध पृ. ४३२

६. तं यज्ञं बर्हिषि प्रौक्षन् पुरुषं जातमग्रतः ।
तेन देवा अयजन्त साध्या ऋषयश्च ये ।। ऋग्वेदसंहिता १०.९०.७.

७. तस्माद्यज्ञात् सर्वहुतः संभृतं पृषदाज्यम् ।
पशून् तांश्चक्रे वायव्यान् आरण्यान् ग्राम्याश्च ये ॥ – ऋ. सं. १०.९०.८.
तस्माद्यज्ञात् सर्वहुत ऋचः सामानि जज्ञिरे ।
छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत ॥ – ऋ. सं १०.९०.९.

८. देवा यद्यज्ञं तन्वाना अबध्नन् पुरुषं पशुम ॥ – ऋ.सं. १०.९०.१५.

९. यत्पुरुषं व्यदधुः कतिधा व्यकल्पयन् । – ऋ. सं. १०.९०.११.

अनुक्रमणिका

शरद् पाटील

# फुले तत्त्वज्ञानी होते काय ?

सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाची प्रस्तावना मार्क्सवाद–फुले आंबेडकरवाद या तत्त्वज्ञानाधिष्ठानावर झाल्यापासून कम्युनिस्ट व समाजवादी यांच्याकडून प्रश्न उभा केला जातो आहे– 'फुले व आंबेडकर काय तत्त्वज्ञानी होते ? !'* ही मंडळी आंबेडकरांना तत्त्वज्ञानी म्हणायला जरी तयार नसली, तरी आंबेडकरांनी स्वीकृत बौद्ध धर्माच्या तत्त्वज्ञानाचे विद्वत्तापूर्ण व तौलनिक विवेचन 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये केलेले असल्याचे त्यांना मान्य करावे लागते. फुलेंनी आपल्या तत्त्वज्ञानाधिष्ठानाचे असें विवेचन केलेले नसल्यामुळे त्यांना काही तत्त्वज्ञान होते, असे सकृद्दर्शनी म्हणता येत नाही. प्रा. गं. बा. सरदारांसारखे दलितमान्य साहित्यिकही फुलेंना तत्त्वज्ञानी म्हणायला तयार नाहीत. 'सामाजिक क्रांतीचे तत्त्वज्ञान व जोतिराव फुले' या विषयावर राजर्षी शाहू प्रतिष्ठानतर्फे मुंबईला ता. २७।११।७९ ला झालेल्या परिसंवादात 'फुले शूद्र (plebian) तत्त्वज्ञानी होते' हे मी केलेले विधान सरदारांनी नाईलाजानेच मान्य केले.

म्हणून, प्रश्न असा निर्माण होतो की तत्त्वज्ञान म्हणजे काय आणि तत्त्वज्ञानी कोणाला म्हणावे ?

## तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानी

तत्त्वज्ञानाची व्याख्या सुरेंद्र बार्लिंगे खालीलप्रमाणे करतात–

'तत्त्व हा शब्द तत् शब्दाला 'त्व' हा प्रत्यय लावून झालेला आहे. तत्त्वज्ञानात तत् म्हणजे जे स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असते ते; तत् म्हणजे सत् किंवा ब्रह्म. अर्थात तत्त्व म्हणजे या तत् चे सार. प्रा. दे. द. वाडेकर म्हणतात त्याप्रमाणे, "तत्त्व म्हणजे कुठल्याही बाबतीतील अंतिम, केंद्रीय, मूलभूत व सामान्य सत्य." "अर्थात तत्त्वज्ञान म्हणजे मानवास होणारे– त्याच्या भोवतालची परिस्थिती आणि विश्व –याबाबतचे अंतिम सत्याचे ज्ञान व त्यातूनच उत्स्फूर्त होणारे मानवी जीवनमूल्ये व जीवनरीती यांचे 'प्रज्ञान'." असे ज्ञान–प्रज्ञान सर्वदर्शी प्रत्ययातून गोचर होते. न्यायशास्त्रात अशा सर्वस्पर्शी प्रत्ययास परामर्श असे म्हणतात......"[1]

तत्त्व, तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञ, ज्ञानिन्, तत्त्वदर्शिन्[2] हे शब्द उत्तरवैदिक काळात प्रचलित झालेले असले, तरी बुद्धकाळापर्यंत ते तत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञानी यांचे वाचक बनलेले नव्हते. सुरेंद्रनाथ दासगुप्त हे भारतीय तत्त्वज्ञानेतिहासाचे महत्तम पारंपरिक पंडित मानले जातात. ते खुलासा करतात–

'यथार्थ तत्त्वज्ञानासाठी दर्शन या शब्दाचा आद्यतम प्रयोग कणादाचे वैशेषिक सूत्र ( ९.२.१३ ) करते, जे माझ्या मते बुद्धपूर्व आहे. बौद्ध पिटके ( ख्रिस्तपूर्व ४०० ) बौद्धेतर मतांना "दिट्ठि" ( संस्कृत– दृष्टि, त्याच दृश धातूपासून, ज्यापासून दर्शन हा शब्द बनलेला आहे ). हरिभद्र (इसवीचे ५ वे शतक) दर्शन शब्दाचा प्रयोग दर्शनव्यवस्था या अर्थी करतो ( सर्वदर्शनवाच्योऽर्थः।– षडदर्शनसमुच्चय १). रत्नकीर्तिसुद्धा ( इसवीचे १० वे शतक ) हा शब्द त्याच अर्थी वापरतो ( "यदि नाम दर्शने दर्शने नानाप्रकारं सत्त्वलक्षणम् उक्तमस्ति।" सिक्स बुद्धिस्ट न्याय ट्रॅक्ट्स मधील क्षणभंगसिद्धि, पा.२०). माधव ( इ. स. ११३१ ) सर्व दर्शनांच्या त्याच्या संग्रहाला सर्वदर्शनसंग्रह म्हणतो. इतर दर्शनांचा संदर्भ देत असताना "मत" हा शब्दही मुक्त-

* प्रातिनिधिक विवेचनासाठी पहा 'तात्पर्य' मधील ( ऑक्टो. ८० ) श्रमिक मित्रचे टिपण :


अनुक्रमणिका

पणे वापरला जाई. पण तांत्रिकदृष्टया ' दार्शनिक ' ( philosopher ) चा वाचक शब्द आढळत नाही. बौद्धेतर मत बाळगणाऱ्यांना बौद्ध म्हणत : " तैर्थिक ". "सिद्ध ", " ज्ञानिन् " इ० शब्द आधुनिक अर्थी दार्शनिकांचे बोधक नाहीत. ते खरे म्हणजे " द्रष्टे " ( ऋषि ) वा " सिद्ध " हा अर्थ व्यक्त करतात.[१]

वैशेषिकसूत्राचा काळ बुद्धोत्तर आहे. हरिभद्र जैन होता, रत्नकीर्ति बौद्ध, तर माधव वेदांती. म्हणजे दर्शन हा शब्द बुद्धोत्तर काळात प्रचलित झाला, तर तत्त्वज्ञान हा आधुनिक काळात. तत्त्वज्ञान हा शब्द, खरे म्हणजे, फिलॉसफी या युरोपीय शब्दाचा पर्यायवाची आहे. अरबी दर्शनात तो जसाच्या तसा घेतला गेला. तो मुळात ग्रीक शब्द आहे : phile = इच्छुक व sophia = ज्ञान, ज्ञानेच्छु.[४]

भारतीय तत्त्वज्ञानाची प्रारंभावस्था आपणाला उपनिषदांमध्ये दिसते. ब्रह्म हे चार पाद व सोळा कला यांनी बनलेले असल्याचे सांगणारा प्राग्भौतिकवादी सत्यकाम जाबाल हा मातृवंशक क्षत्रिय तेथे आहे, तर ब्रह्म हे वैश्वानर आत्मा वा विज्ञानमय पुरुष असल्याचे सांगणारे अश्वपति केकय, अजातशत्रू, इ० पुरुषसत्ताक राजर्षी तेथे आहेत. भौतिक ब्रह्म हे सर्वजीववादी असल्याचे सांगणारा महाशाल ब्राह्मण उद्दालक आरुणि तेथे आहे, तर परब्रह्म हे अनिर्वचनीय असल्याचे सांगणारा दुसरा महाशाल ब्राह्मण याज्ञवल्क्य तेथे आहे. ब्रह्माची भौतिक वा अभौतिक व्याख्या उदासीनपणे करणारे ते दार्शनिक वा दर्शन, असे उपनिषत्कालीन दार्शनिक व दर्शनांचे स्वरूप होते. कारण तो वर्णव्यवस्थेवर आधारलेल्या दासशूद्रप्रथाक समाजाच्या स्थैर्याचा व समृद्धीचा काळ होता.

## तीर्थ व तीर्थंकर

पण ही अवस्था बुद्धकाळात आपणाला पार बदललेली दिसते. ब्रह्मजालसुत्तात बुद्ध ६२ प्रकारच्या भौतिक (अपरब्रह्मवादी) व परब्रह्मवादी दृष्टीचे विवेचन करून सांगतो की या बाळगणारे सर्व ब्रह्मजालात अडकलेले आहेत ![५] बुद्ध ब्रह्मजाल का म्हणतो ? कारण तोपर्यंतचे सर्व अपरब्रह्मवादी व परब्रह्मवादी दार्शनिक सामाजिक संघर्षापासून अलिप्त राहून दर्शनोपदेश करीत होते, प्रत्यक्षपणे वा अप्रत्यक्षपणे वर्णसमाजाच्या शोषकशासकांची बाजू घेत होते. बुद्धाचे समकालीन सहा प्रमुख दार्शनिक व दर्शने पुढीलप्रमाणे–१) पूरण कस्सप :– अक्रियावाद, २) मक्खलि गोसाल:–नियतिवाद, ३) अजित केसकंबली:-उच्छेदवाद, ४) पकुधकच्चान :–अकृततावाद, ५) निगंठ नादपुत्त (महावीर) :–चातुर्यामसंवर, व ६) संजय बेलठ्ठिपुत्त :-विक्षेपवाद (अनिश्चिततावाद).यातला अजित केसकंबली भौतिकवादी (लोकायतिक) असूनही त्याचे दर्शन पूर्णपणे नकारात्मक (nihilistic) होते. बाकी दर्शने तशीच कमीअधिक प्रमाणात नकारात्मक होती.[६] तत्कालीन भारतीय समाजात समाजक्रांतीचा संघर्ष निकरावर आलेला असताही ती नकारात्मक भूमिका घेत होती; म्हणून ती ब्रह्मजालात फसलेली असल्याचे बुद्ध म्हणतो.

ब्रह्मजालसुत्तानंतरचे सूत्र श्रामण्यफलसुत्त आहे हा योगायोग नाही. दास पळून गेला तर त्याला पकडून आणून त्याचे स्वामी त्याला लक्षणाहत (तापलेल्या लोखंडाने डागणे) करीत असत, असे कटाहक व कलंडुक जातके आपणाला सांगतात.[७] बुद्धाने मगधराज अजातसत्तूला विचारले, " महाराज ! तुमचा गुणी दास पळून जाऊन श्रमण झाला तर काय त्याला तुम्ही पकडून आणून (शिक्षा करून) पुन्हा दास कराल ? " राजा उत्तरला की तो त्याचा श्रमण म्हणून आदरसत्कार करील.[८] बुद्धाने कालबाह्य अवैतनिक दासश्रमाऐवजी निमस्वतंत्र वैतनिक शूद्रश्रम आणणाऱ्या समाजक्रांतीचे दर्शन उपदेशिले. उच्छेदवादी लोकायतिक दर्शन सोडून बाकी दर्शने आत्मावादी असल्याने आत्म्याला देहाचा दास वा बंदी मानणारी होती आणि आत्मा ही संकल्पना नित्य (अपरिवर्तनीय) असल्याने नित्यतावादी होती. नित्यतावादी कशी ? ती वर्णव्यवस्थेला नित्य मानणारी होती. या विरोधात बुद्धाचे दर्शन अनात्मवादी व अनित्यतावादी, आणि म्हणून वर्णव्यवस्थाविरोधी, होते. **समाजक्रांतीची पूर्वतयारी वैचारिक क्रांती करीत असते असे आंबेडकर म्हणतात. किंबहुना वैचारिक क्रांतीशिवाय कोणतीही महत्त्वाची समाजक्रांती होत नसते. आणि ही वैचारिक क्रांती** त्या

समाजक्रांतीचे दर्शन करीत असते. समाजक्रांतीचे दर्शन जेंव्हा प्रतिक्रांतीच्या दर्शनांचा पराभव करते तेव्हाच भौतिक समाजक्रांतीच्या यशाची हमी निर्माण होते. ही हमी तत्कालीन भौतिक समाजक्रांतीसाठी बुद्धाच्या दर्शनाने व त्याने केलेल्या दार्शनिक संघर्षाने निर्माण केली.

पण, पारंपरिक कसोटी लावली तर बुद्धाचे दर्शन तत्त्वज्ञान म्हटले जाऊ शकत नाही. कारण, तो भिक्षूंना बजावीत असे की त्यांनी तत्त्वज्ञानाच्या मूलभूत प्रमेयांची उत्तरे मागू नये की त्यावर चर्चा करू नये; कारण ती निर्वाणाला आवश्यक नसतात—

" मालुंक्यपुत्त ! जो कोणी असे म्हणेल – ' मी भगवानांपाशी तोपर्यंत ब्रह्मचर्यवास करणार नाही जोपर्यंत भगवान मला पुढील गोष्टी सांगणार नाहीत : ( १ ) इहलोक शाश्वत ( नित्य ) आहे; ( २ ) इहलोक शाश्वत नाही; ( ३ ) इहलोक सान्त आहे; ( ४ ) इहलोक अनंत आहे; ( ५ ) आत्मा व देह एक आहेत; ( ६ ) आत्मा वेगळा आहे व देह वेगळा आहे; ( ७ ) मृत्यूनंतर तथागत अस्तित्वात असतात; ( ८ ) मृत्यूनंतर तथागत अस्तित्वात रहात नाहीत; ( ९ ) मृत्यूनंतर तथागत अस्तित्वात असतात व नसतातही; आणि ( १० ) मृत्यूनंतर तथागत न असतात व न नसतातही. ' जसे, मालुंक्यपुत्त ! एखादा माणूस विषारी बाणाने जखमी होतो. त्याचे मित्र व नातेवाईक शल्यचिकीत्सक वैद्याला घेऊन येतात. तो जखमी म्हणतो— ' मी तोपर्यंत बाण काढू देणार नाही जोपर्यंत विंधणारा माणूस क्षत्रिय आहे की ब्राह्मण की वैश्य की शूद्र हे मला कळत नाही... तो अमुक गोत्राचा आहे... तो उंच आहे की बुटका आहे की मध्यम ... तो काळा आहे की सावळा आहे की गव्हाळा... तो अमुक गावात वा कसब्यात राहणारा आहे...... त्याचे धनुष्य चाप आहे की कोदंड... त्याच्या धनुष्याची दोरी अर्काची आहे की रुंठ्याची की नहारूची की मरुव्याची की क्षीरपर्णीची... त्याचा बाण कच्छचा आहे की रोप्याचा ... त्याच्या बाणाचे पीस ससाण्याचे आहे की गिधाडाचे की घारीचे की मोराचे की शिथीलहनूचे ...... त्याच्या बाणाला लावलेली तात गाईची आहे की म्हशीची की सिंहाची की माकडाची... त्याचा बाण क्षुरप्र आहे की वेकंड की नाराच की वत्सदंत की करवीरपत्र ... ' मालुंक्यपुत्त ! मग हे सगळे न जाणताच तो मरून जाईल. तसेच मालुंक्यपुत्त ! जो कोणी असे म्हणेल— ' तोपर्यंत मी भगवानांपाशी ब्रह्मचर्यवास करणार नाही जोपर्यंत......' तथागतांनी तर या दहा गोष्टी अव्याकृत ( न सांगण्यासारख्या ) केल्या आहेत. आणि मग तो ( निर्वाणेच्छु माणूस) तसाच मरून जाईल !

" मालुंक्यपुत्त ! काय या गोष्टी मी व्याकृत केलेल्या नाहीत ? – (१) जीवन दुःखमय आहे; (२) दुःखाचे कारण आहे; (३) दुःखाचा निरोध होऊ शकतो; आणि ( ४ ) दुःखनिरोधाचा अष्टांगिक मार्ग आहे. मालुंक्यपुत्त ! कशासाठी या गोष्टी मी व्याकृत केल्या ? कारण त्यांनी सार्थक होते, त्यासाठीच ब्रह्मचर्य आहे, त्यातूनच निर्वाण ( मुक्ती ) मिळते. "[९]

बुद्धाच्या ' तत्त्वज्ञानातील ' उणीवा व विसंगतींचे कारण ज्याप्रमाणे तत्कालीन भारतीय विज्ञानाची* मर्यादा हे होते, त्याचप्रमाणे तत्कालीन समाजक्रांतीचे यशस्वी वैचारिक व व्यावहारिक नेतृत्व करायची आवश्यकता हे सुद्धा होते.

तत्कालीन भारतीय समाजाला ' हे जग कसे आहे ' हे सांगणाऱ्या दर्शनाची गरज नव्हती, तर ' हे जग बदलावे कसे ' हे सांगणाऱ्या दर्शनाची गरज होती. म्हणून, तत्कालीन दार्शनिकांसाठी श्रामण्यफलसुत्ताच्या संज्ञा आहेत : संघी (संघमुख्य ), गणी ( गणमुख्य ), गणाचार्य व तीर्थंकर.[१०] तीर्थ म्हणजे नदीचा पांथा आणि तीर्थंकर म्हणजे नदीपार नेणारा. उपनिषदकाळात तीर्थचा अर्थ होता : तत्त्वज्ञान ज्या आचार्याकडून शिकायचे त्याच्याकडून तेवढ्यासाठी उपनीत व्हायचा संस्कार.[११] उपनिषद् म्हणजे गुप्त ज्ञान. तीर्थंकरांची दर्शने मात्र गुप्त नव्हती. पण

* बुद्धाची ' सम्यक् दृष्टी ' तत्कालीन आयुर्वेदावर अधिष्ठित होती. ते प्राचीन भारताचे सर्वात पुढारलेले विज्ञान कसे होते यासाठी पहा देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांचा ग्रंथ– Science and Society in Ancient India.

बुद्ध सोडून बाकी तीर्थंकरांची दर्शने भौतिक गुलामगिरीची व आध्यात्मिक मुक्तीची होती, तर बुद्धाचे दर्शन दिसायला आध्यात्मिक मुक्तीचे पण वास्तवात सापेक्ष भौतिक मुक्तीचे होते. म्हणून, बुद्ध अन्यतैर्थिकांच्या दृष्टीला ' मिथ्या ' म्हणत असे आणि स्वतःच्या दृष्टीला ' सम्यक् '.

या अन्यतैर्थिकांची दर्शने ' तत्त्वज्ञानाच्या ' मूलभूत प्रमेयांची उत्तरे देण्यावर आधारलेली होती. म्हणून, दर्शनांची खरी कसोटी ते पारंपरिक अर्थाने ' तत्त्वज्ञान ' आहे की नाही ही नसून ते ' सम्यक् ' आहे की नाही ही आहे.

## ब्राह्मणी मार्क्सवाद

टिळकांनी गीतारहस्याद्वारे भारतीय स्वातंत्र्ययोद्धयांना कर्मयोग सांगितला म्हणूनही त्यांना दार्शनिक व क्रांतिकारी मानले जाते. त्यांनी काही नवे तत्त्वज्ञान सांगितले काय ? नाही. ते अद्वैती वेदांत तत्त्वज्ञानाचे सर्वात लोकमान्य भाष्यकार होते. त्यांनी कोणत्या भारतीय स्वातंत्र्याचा कर्मयोग सांगितला व केला ? धनंजय कीर शाहूंच्या चरित्रात सांगतात—

' ... टिळकांनी ८ नोव्हेंबर १९१७ रोजी पुण्यातील शनिवारवाड्यासमोर मराठा राष्ट्रीय संघाच्या वतीने काँग्रेस लीग स्वराज्य योजनेस पाठिंबा देण्यासाठी भरलेल्या सभेत भाषण केले ... ... ' जुन्या पद्धतीचे स्वराज्य हिंदुस्थानला नको. पाश्चात्त्य धर्तीचेच स्वराज्य देशाला स्थापावयाचे आहे. जातिभेदामुळे हिंदुस्थानावर ब्रिटिशांचे राज्य आले. आपण जर जुने तंटे आता सुरू ठेवले तर स्वराज्यातही आपला नाश होईल.'

'...पण टिळकांनी आपले ते भाषण आपल्या नेहमीच्या पद्धतीप्रमाणे केसरीत प्रसिद्ध न करण्याची सावधगिरी बाळगली.'[१३]

म्हणजे, टिळकांना स्वातंत्र्य पाश्चात्त्य धर्तीचे, सामाजिक समतेवर आधारलेले, नको होते, तथाकथित भारतीय धर्तीचे, जातिव्यवस्था अबाधित ठेवणारे, पाहिजे होते. तरीही, वर्गजातिलढावादी भाकप नेते प्रभाकर वैद्य यांना टिळक सनातनी वाटत नाहीत एवढेच नाही तर फुलेंची प्रेरणा पुढे नेणारे वाटतात.[११] डांगेंचे जावई बानी देशपांडे यांना शंकराचार्य व टिळक समान दर्जाचे तत्त्वज्ञानी वाटतात आणि टिळकांचे ' गीतारहस्य ' डांगेंचे 'इंडिया : फ्रॉम प्रिमिटिव्ह कम्युनिझम टु स्लेव्हरी ' त्यांना सारखीच थोर क्रांतिकारी पुस्तके वाटतात.[१४] भारत २० व्या शतकात पुनश्च त्रेतायुगात, गणयज्ञाच्या युगात, पदार्पण करील ही टिळक व डांगे यांनी केलेली भविष्यवाणी तंतोतंत खरी ठरली आहे, असे देशपांडे नमूद करतात.[१५] डांगेंनी देशपांडेंचे चोपडे क्रांतिकारी ग्रंथ म्हणून गौरवले आहे ![१६]

टिळकशिष्य पां. वा. काणे त्यांच्या ' हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र ' मध्ये ठासून सांगतात की भारतात ब्रह्मविद्या प्रथम ब्राह्मणांकडेच आली.[१७] त्याबद्दल ब्राह्मण विद्वानांमध्येही वाद असला, तरी मार्क्सवादी विद्या भारतात प्रथम ब्राह्मणांकडेच आली हे ऐतिहासिक सत्य आहे. त्यामूळे तिचे ब्राह्मणी मार्क्सवादात कसे रूपांतर झाले हे वर थोडक्यात दिग्दर्शित केले आहे.

भारतातील सर्व पारंपरिक कम्युनिस्ट पक्ष मार्क्सच्या अनित्यात्मक व ऐतिहासिक भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाला मानवाच्या सर्वंकष मुक्तीचे एकमेव तत्त्वज्ञान मानतात. खुद्द एस. जी. सरदेसाईंसारखे वर्गजातिलढावादी भाकप नेते ज्या शांकर अद्वैती वेदांताला जगातले महत्तम विज्ञानवादी ( idealist ) तत्त्वज्ञान मानतात,[१८] तेही ( अब्राह्मणी ) द्वैती सांख्य व उपनिषदीय ( ब्राह्मणी ) अद्वैती परब्रह्मवाद यांच्या संकरापासून बनलेले आहे असे खुद्द शंकराचार्य कबूल करतात.[१९] पण मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा मात्र कोणत्याही परतत्त्वज्ञानाशी, विशेषतः फुले-आंबेडकरवादासारख्या शूद्र तत्त्वज्ञानाशी, संकर ब्राह्मण मार्क्सवाद्यांना मान्य नाही. त्याची मुख्य कारणे नववर्गसंघर्षवादी 'तात्पर्य' कार अशी देतात—

१ ) फुले—आंबेडकरवाद विश्वदृष्टिकोन नाही; म्हणजे तत्त्वज्ञान नाही, जातीय पैलूवरचा तो एक विचार आहे.

२ ) वर्ग ही संकल्पना केवळ आर्थिक नाही, सर्वसमावेशी आहे. ' वैशिष्टयपूर्ण रीतीने वर्गसंघर्ष लढवले ' तर वर्गव्यवस्थेबरोबर जातिव्यवस्थाही नष्ट होईल; वेगळचा व पूरक जातिसंघर्षाची गरज नाही.[२०]

वर्गसंघर्षवाद व वर्गजातिसंघर्षवाद, मार्क्सवाद व फुले—आंबेडकरवाद यांचा समन्वय दुलगतावादी,





म्हणजे तात्त्विकदृष्टया निषिद्ध ठरेल, असे तात्पर्यकार ठासून सांगतात.* **द्वैतवादी सांख्याशी अद्वैती ब्रह्मवादाने केलेल्या संकरातून अद्वैती वेदांत जन्मू शकतो, हेगेलचा अनित्यतावाद व फ्यूरबाखचा यांत्रिक भौतिकवाद या दोन भांडवलदारी तत्त्वज्ञानांच्या संकरातून मार्क्सचा अद्वैती अनित्यात्मक भौतिकवाद जन्मू शकतो, मग ब्राह्मणी मार्क्सवाद व शूद्र फुले–आंबेडकरवाद यांच्या संकरातून आधुनिक विद्रोही विदुराचा अद्वैती वर्गजातिअंतवाद का जन्मू नये ?**

आणि मार्क्सवाद हा 'जीवनाच्या सर्व अंगांना आकळणारा' व 'सर्वंकष मानवमुक्तीचा विश्वदृष्टिकोन' आहे हा नववर्गसंघर्षवादी तात्पर्यकारांचा दावा भारतातील सर्व पारंपरिक वा ब्राह्मणी मार्क्सवाद्यांचा आहे. या दोघांमध्ये फरक एवढाच की नववर्गसंघर्षवादी हे मार्क्सवादाच्या सर्वज्ञतेचा पुरस्कार पारंपरिक मार्क्सवाद्यांवर पुढीलप्रमाणे टीका करून करतात– 'भारतीय परिस्थितीमध्ये मार्क्सवाद लागू करून तिचे विश्लेषण करणे व त्याआधारे वैशिष्टयपूर्ण रीतीने वर्गसंघर्ष लढवणे या कामी आजपर्यंत मार्क्सवाद्यांनी केलेल्या कामगिरीत अपुरेपणा जरूर आहे.' **आमचे म्हणणे असे की भारतीय परिस्थितीत केवळ भारतीय मार्क्सवादी नाहीत तर खुद्द मार्क्सवादच अपुरा पडलेला आहे.**

मार्क्सने म्हटले होते की गणसदृश स्वयंपूर्ण ग्रामसमाज व जातिव्यवस्था यामुळे भारतीय समाज हजारो वर्षे अपरिवर्तनीय राहिला. जमिनीच्या सामायिक मालकीवर आधारलेला फ्यूडल जातिव्यवस्थाक समाज भारतात कधीही नव्हता. खाजगी मालकीवर आधारलेला स्वयंपूर्ण ग्रामसमाज व जातिव्यवस्था बुद्धोत्तर काळाची निपज आहे. बुद्धपूर्व काळात भारतात गुलामगिरीवर आधारलेला वर्णसमाज होता. हा समाज पारंपरिक मार्क्सवादी ज्याला प्रिमिटिव्ह कम्युनिस्ट समाज म्हणतात व ज्याला आम्ही स्त्रीसत्ताक गणसमाज म्हणतो त्याचा अंत करून जन्माला आला. म्हणजे भारतात किमानपंथी दोन समाजक्रांत्या झाल्या : पहिली दासप्रथाक वर्णसमाजाची व दुसरी सामंतप्रथाक जातिसमाजाची. असे असूनही मार्क्स भारतीय समाजाला अपरिवर्तनीय वा नित्य म्हणतो. याचा स्पष्ट अर्थ हा होतो की त्याचे अनित्यात्मक व ऐतिहासिक भौतिकवादी तत्त्वज्ञान भारतीय संदर्भात नित्यात्मक अनैतिहासिक अध्यात्मवादी ठरले आहे.

ही अपरिवर्तनीय जातिव्यवस्था वासाहतिक काळात सुरू झालेल्या औद्योगीकरणातून (व तज्जन्य वर्गलढयातून आपोआप ) नष्ट होईल, असे मार्क्सने सांगितले होते. मार्क्सचा हा सिद्धांत गेल्या अर्धशतकाच्या अनुभवाने खोटा पाडला आहे, असे एस. जी. सरदेसाई त्यांच्या ७९ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'ग्रामीण भागातील वर्गसंघर्ष आणि जातीय लढा' या पुस्तिकेत कबूल करतात.[२१]

कोणत्याही विषमताधारित समाजवास्तूचा चौथरा वर्गसंबंधांनीच बनलेला असतो आणि बाकी सर्व संबंध ऊर्ध्ववास्तूत समाविष्ट असतात, असा मार्क्सचा प्रसिद्ध सिद्धांत आहे. त्यानुसार बी. टी. रणदिवे हे माकपचे नेते ७९ सालीच प्रसिद्ध झालेल्या त्यांच्या– 'जात, वर्ग आणि संपत्तीसंबंध' या लेखात म्हणतात की जातिव्यवस्था ही भारतीय सामंतसमाजाच्या ऊर्ध्ववास्तूचा भाग होती.[२२] **यातून अपरिहार्यपणे अर्थ हा निघतो की वर्गव्यवस्था ही भौतिक वा आर्थिक असल्यामुळे ती अर्थव्यवस्था बदलली की नष्ट होऊ शकते, पण जातिव्यवस्था ही वैचारिक वा मानसिक असल्यामुळे माणूस बदलला तरच बदलू शकते. स्वतः मार्क्स म्हणतो की अर्थव्यवस्था बदलायला २०/२५ वर्षे लागतील, पण माणूस बदलायला ५० काय १०० वर्षे लागतील. जातिव्यवस्था अपरिवर्तनीय आहे असे कम्युनिस्ट ते दलित जे समजतात त्याचे मूळ मार्क्सच्या वरील सिद्धांतात आहे. भारतीय सामंतप्रथाक समाजवास्तूचा आर्थिक चौथरा जातिसंबंधांनी बनलेला होता आणि भारतीय दासप्रथाक समाजवास्तूचा आर्थिक चौथरा वर्णसंबंधांनी बनलेला होता हे लक्षात घेतले म्हणजे जातिव्यवस्थेच्या अपरिवर्तनीयतेचा आध्यात्मिक बागुलबोवा नष्ट होतो.**

---

* त्यांच्या लेखाचा परामर्श मी – 'वर्गजातिसंघर्षवाद विरोधी 'तात्पर्य'चा नववर्गसंघर्षवाद' या लेखात घेतला आहे.

## अब्राह्मणी मुक्तिदर्शन

या वैचारिक व व्यावहारिक व संदर्भात फुलेवाद पाहिला तरच त्याची पथप्रदर्शकता व दार्शनिकता लक्षात येऊ शकते. बुद्ध सांगत असे की जाती (species) मनुष्येतर जीवसृष्टीत असतात, मनुष्यात असू शकत नाहीत. फुले यापुढे जाऊन त्यांच्या 'सार्वजनिक सत्यधर्म' मध्ये सांगतात– 'मानवी प्राण्यात मूळ जातिभेद नाही. पशुपक्षी वगैरे प्राण्यात जर जातिभेद नाही तर मानवी प्राण्यात जातिभेद कोठून असणार ?'[२३]

फुलेंनी पाश्चात्य लोकशाही तत्त्वज्ञान भारतीय इतिहासाला लावले असे लक्ष्मणशास्त्री जोशी सांगतात–

'...... ब्राह्मणांनी ब्राह्मणेतरांची उच्च संस्कृति आणि राज्यपद्धति बुडविण्याचा प्रयत्न केला आणि जन्मसिद्ध उच्चनीचभाव, अंधश्रद्धा, दाससंस्था आणि मनुष्यामनुष्यातील समतेचा नाश करणारे तत्त्वज्ञान निर्माण केले. ब्राह्मणांच्या खऱ्या वर्चस्वाला बळीराजाच्या पाडावापासून सुरवात झाली. ...... बळीराजाच्या काळात न्याय व समता यांचे राज्य होते. जनता शांति आणि वैभव त्यावेळी भोगत होती. म्हणून बलिप्रतिपदेच्या दिवशी कार्तिक महिन्यात त्याचप्रमाणे भाऊबीजेस ब्राह्मणेतर भगिनी 'इडापीडा जावो व बळी राजाचे राज्य येवो' अशी अमर आशा व्यक्त करीत असतात ...... म्हणून फुले असे म्हणतात की, फ्रान्स, इंग्लंड, अमेरिका येथील लोकसत्ता व नागरीक समतेचे हक्क या दोन तत्त्वांचा विजय म्हणजे बळीराजाच्या राज्यपद्धतीचा विजय होय ... ......'[२४]

मॉर्गन व एंगल्स माहीत नसताही फुलेंनी भारतीय ऐतिहासिक भौतिकवादाची रूपरेषा मांडली एवढेच नाही, तर मार्क्सच्या अनित्यात्मक भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाला भारतीय संदर्भात नित्यात्मक अध्यात्मवादाच्या कचाट्यातून सोडवायची पूर्वतयारी करून ठेवली. फुलेंच्या भारतीय ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सूत्र शास्त्रीबुवा खालीलप्रमाणे सांगतात —

'हिंदुस्थानचा प्राचीन इतिहास म्हणजे ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर यांच्यामधील झगड्यांचा इतिहास होय, असे ऐतिहासिक रहस्य फुले यांनी सांगितले आहे. ......'[२५]

शास्त्रीबुवा पुढे म्हणतात की फुलेंनी 'सार्वजनिक सत्यधर्म' मध्ये **जीवनाचे नवे तत्त्वज्ञान** सांगितले आहे –

'फुले यांनी नव्या विधायक तत्त्वांची मांडणी 'सार्वजनिक सत्यधर्म' ह्या पुस्तकात केली आहे. पुस्तकाच्या द्वारे फुले यांनी सत्यशोधक समाजास जीवनाचे नवे तत्त्वज्ञान दिले आहे. धर्मभेद व राष्ट्रभेद यांच्या विरुद्ध महान् सत्य पहिल्यांदा फुले यांनी असे सांगितले आहे की सगळी मनुष्यजाती ही एक आहे आणि सगळ्या मनुष्यजातीचे स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व यांच्या पायावर एक कुटुंब निर्माण करणे हेच मनुष्यत्वाचे ध्येय होय. सर्व मानव स्त्री किंवा पुरुष यांचे हक्क सारखे आहेत. मानव किंवा कोणताही मानवसमुदाय यास दुसऱ्या मानवावर व मानवसमुदायावर स्वामित्व गाजविण्याचा किंवा जबरदस्तीचा अधिकार नाही. परमेश्वराने सर्व मानवांना जन्मतःच धार्मिक व राजकीय स्वातंत्र्य दिले आहे ··· सर्वांना ऐहिक जीवनाचा, विश्वातील वस्तूंचा यथेष्ट उपभोग घेण्याचा सारखाच अधिकार आहे. शेतकी, कलाकौशल्य, मजुरी इत्यादी कामे मनुष्यास हीनपणा आणीत नसून त्यांच्यायोगे मनुष्याची थोरवीच सिद्ध होते. सृष्टीच्या कार्यकारणभावाचा अर्थ समजून घेऊन त्या सृष्टीचा किंवा निसर्गशक्तीचा मनुष्याच्या गरजा भागविण्याकरिता उपयोग करणे हा मनुष्याचा मूलभूत अधिकार व कर्तव्य होय. ईश्वराने निर्माण केलेल्या सृष्टीत प्रयत्न केल्यास सर्व मनुष्यास त्याचा स्वर्ग बनविता येईल...भजन, नामस्मरण, जप या गोष्टींची ईश्वराला गरज नाही. कारण तो सर्व विश्वाचा स्वामी आहे...'[२६]

बुद्धाने कालामांना उपदेश करताना विवेकबुद्धी (reason) हीच सत्यज्ञानाचे साधन वा प्रमाण असल्याचे सांगितले होते.[२७] युरोपीय औद्योगिक क्रांतीच्या उद्गात्या दार्शनिकांनी याच विवेकबुद्धीचा उदोउदो केला होता. फुलेंनीही धर्मग्रंथ, ऋषी, गुरू, अवतार, ईश्वर व प्रेषित यांनी सांगितलेले तेच शुद्ध सत्य नसून माणसाची विवेकबुद्धी सांगते तेच शुद्ध सत्य असल्याचे सांगितले.[२८] ही विवेकबुद्धी फुलेंना सर्वंकष समानतेसाठी जातिव्यवस्थेविरुद्ध विद्रोह शिकवू शकली याचे मुख्य कारण हे होते की ते या देशातील अब्राह्मणी दार्शनिकांचे– जे वर्णजाति-

अनुक्रमणिका

व्यवस्था व स्त्रीदास्य यांचे विरोधक होते– सच्चे वारसदार असल्यामुळे ब्राह्मणी वेदांताचे कट्टर विरोधक होते.[२९] **आधुनिक भारतात ब्राह्मणी वेदांतादी दर्शनांविरुद्ध पाश्चिमात्य लोकसत्ताक तत्त्वज्ञाने व भारतीय बौद्ध, सांख्यादी अब्राह्मणी दर्शने यांच्या समन्वित मुक्तिदर्शनाचा झेंडा प्रथम फुलेंनी उभारला.**

## शूद्र दार्शनिक !

भारतीय दर्शनाचे युग संपून केवळ ब्राह्मणी भाष्यकारांचा काळ सुरू झाला तेव्हा होऊन गेलेल्या वाचस्पति मिश्र ( इसवीचे ९ वे शतक ) या वेदांती भाष्यकाराने सांख्यकारिकेवरील आपल्या भाष्यात शूद्र नागरगठ्ठ्या हा दार्शनिक होऊ शकत नाही असे उपहासाने म्हटले होते.

'व्यक्त असलेल्या पृथ्वी, इ. ना धुळीने पाय भरलेला नागरगठ्ठ्यासुद्धा ( पांसुलपादको हालिको) प्रत्यक्ष प्रमाणाद्वारे जाणू शकतो; तसेच धूर, इ. लिंगांवरून अदृश्य जाळही तो अनुमान प्रमाणाद्वारे जाणू शकतो. दर्शने जर अशाच गोष्टी जाणण्यासाठी असतील तर त्यांचा काय उपयोग ? दर्शनाचे खरे प्रयोजन आहे जे सामान्य प्रमाणांद्वारे जाणणे अशक्य आहे ते जाणण्यासाठी.'[३०]

दार्शनिकाची हीच कसोटी आजतागायत रूढ आहे. या देशातल्या कम्युनिस्टांना व समाजवाद्यांना पारंपरिक मार्क्सवादाला पडलेली पारंपरिक ब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीची ( methodology ) मर्यादा तोडता न आल्यामुळे त्यांचीही दार्शनिकाची कसोटी तीच राहिली. या संदर्भात अंतोनिओ ग्राम्सीने केलेली दार्शनिकाची व्याख्या महत्त्वाची आहे–

'प्रथम हा सिद्धांत प्रस्थापित केला पाहिजे की सर्व माणसे "दार्शनिक" असतात; म्हणजे धंदेवाईक वा "तांत्रिक" दार्शनिक यांच्यातला फरक "गुणात्मक" नसून केवळ "संख्यात्मक" आहे... प्रत्येक विचारसरणी, प्रत्येक सामान्य विचारौघ, इ., प्रत्येक "वैश्विक व जीवनविषयक संकल्पना" यांना "दर्शन" म्हणणे अचूक होणार नाही. दार्शनिक हा बिनकसबी कामगाराच्या तुलनेत "विशेषज्ञ कामगार" म्हटला जाऊ शकतो; पण हेही समर्पक होणार नाही. कारण उद्योगधंद्यात कामगार व विशेषज्ञ कामगार यांच्याव्यतिरिक्त इंजीनिअरही लागतो, जो तो उद्योग व्यावहारिक दृष्टयाच काय तर तात्त्विक व ऐतिहासिक दृष्टयाही जाणतो... दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर तो त्याच्या काळापर्यंतच्या विचाराचा विकास जोखू शकतो आणि एखादी समस्या सोडवण्यासाठी तत्पूर्वी झालेल्या सर्व प्रयत्नांनी ती जेथपर्यंत आणून सोडली तेथपासून ती तो हाती घेऊ शकतो...'[३१]

**दार्शनिकाचा हालिकाशी असलेला अविभाज्य संबंध दाखविणारी आणि नैष्कर्म्य ब्रह्मज्ञानाला समस्यासोडवणुकीच्या शूद्रभूमीवर उभी करणारी ही दार्शनिकाची व्याख्या आहे. या निकषावर फुले उपरोधिक अर्थाने नाही, सार्थपणे पथप्रदर्शक शूद्र दार्शनिक होते.**

## संदर्भ–


१. परामर्श, एप्रिल–जुलै १९७९.
२. गीता, ४.३४
३. ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसफी, खं. १, पा. ६८.
४. द फंडामेंटल्स ऑफ मार्क्सिस्ट–लेनिनिस्ट फिलॉसफी, पा. १७.
५. राहुल सांकृत्यायन, जगदीश काश्यप : दीघनिकाय (हिंदी), पा. ५–१५.
६. उक्त, पा. १९–२२.
७. आनंद कौसल्यायन, जातक (हिंदी), द्वितीय खंड, पा. ८४, ९२–९३.
८. राहुल सांकृत्यायन, जगदीश काश्यप, उक्त, पा. २२.
९. राहुल सांकृत्यायन, मज्झिमनिकाय (हिंदी), पा. ३५३–३५७.


अनुक्रमणिका

१०. राहुल सांकृत्यायन, जगदीश काश्यप, उक्त, पा. १७–१८.
११. बृहदारण्यक उपनिषद्, ६.२.७.
१२. धनंजय कीर, राजर्षी शाहू छत्रपती, पा. ३१५.
१३. प्रभाकर वैद्य, महात्मा फुले आणि त्यांची परंपरा, पा. १८१, ५५–५९.
१४. बानी देशपांडे, द युनिव्हर्स ऑफ वेदान्त, पा. ११, ५६.
१५. उक्त, पा. १५९–१६०.
१६. उक्त, पा. ११–१२.
१७. पां. वा. काणे, हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र, खं. २, भा. १, पा. १०७–१०८.
१८. एस. जी. सरदेसाई, भारतीय तत्त्वज्ञान : वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष, पा. ५४–५५.
१९. बा. गं. टिळक, श्रीमद्भगवद्‌गीतारहस्य, पा. १५३–१५४.
२०. तात्पर्य, ऑक्टोबर १९८०.
२१. एस. जी. सरदेसाई, ग्रामीण भागातील वर्गसंघर्ष आणि जातीय लढा, पा. १३, १५.
२२. क्रांतिज्योत, ऑक्टो.–नोव्हें. १९७९.
२३. गो. गो. अधिकारी (सं.) जोतिराव फुले समग्र ग्रंथ, पा. १५८.
२४. उक्त, पा. १३, २२.
२५. उक्त, पा. २०.
२६. उक्त, पा. २४–२५.
२७. आनंद कौसल्यायन, अंगुत्तरनिकाय (हिंदी), प्रथम भाग, पा. १९१–१९२.
२८. गो. गो. अधिकारी, उक्त, पा. २५–२६.
२९. धनंजय कीर, स. गं. मालशे, महात्मा फुले : समग्र वाङ्मय, पा. १२२.
३०. गंगानाथ झा, द तत्त्वकौमुदी, पा. ३५.
३१. अंतोनिओ ग्राम्शी, सिलेक्शन्स फ्रॉम द प्रिझन नोटबुक्स, पा. ३४७.



---

आ. ह. साळुंखे

# लोकायतदर्शन : सिंधु-संस्कृती ते विसावे शतक

(उत्तरार्ध– अपूर्ण)

## लोकायत व सिंधु-संस्कृती

लोकायतदर्शनाचा असुर-संस्कृतीशी असलेला संबंध पूर्वार्धात स्पष्ट केला. आता त्या असुर-संस्कृतीचे स्वरूप नेमके काय होते, ते पहावयाचे आहे.

आर्यांनी लोकायतपरंपरेतील बाणासुराची नगरे नष्ट केल्याचा निर्देश मी यापूर्वीच केला आहे. आर्यांनी अशा पद्धतीने असुरांची असंख्य नगरे नष्ट केली होती, असे निर्देश ऋग्वेदात येतात. लोकायतदर्शनाचे उगमस्थान असलेले आणि ज्यांची नगरे अशा पद्धतीने नष्ट करण्यात आली ते असुर म्हणजे नेमके कोणत्या संस्कृतीचे निर्माते, ते आता पहावयाचे आहे. या बाबतीत डॉ. रा. ना. दांडेकर म्हणतात, "तथाकथित नास्तिक धर्मपंथांच्या विचार आचारांपैकी अनेकांचा प्रारंभ वेदपूर्व आर्येतर संस्कृति-संकुलात शोधता येण्यासारखा आहे."[१] या आर्येतर संस्कृतीविषयी तेच म्हणतात, "ऋग्वेदीय इंद्रास 'पुरंदर' असे संबोधिलेले आहे. इंद्राने आपल्या शत्रूंचा निःपात करताना जर कोणते वैशिष्टयपूर्ण वीरकर्म केले असेल तर ते म्हणजे आपल्या शत्रूंच्या पुरांचा नाश करणे हे होय (१.५१.५ ; २.१४.६ ; ८.१७.१४). ही पुरे कोणती ? वैदिक आर्यांची संस्कृती ही आक्रमक, युयुत्सू, अस्थिरवासी (Nomadic) लोकांची संस्कृती होती. याच्या उलट काही वर्षांपूर्वी सिंधुनदाच्या खोऱ्यात मोहेंजोदारो आणि हराप्पा येथे उत्खनन करून प्रकाशात आणली गेलेली प्राचीन सैंधवी संस्कृती ही स्थिरवासीची वणिक् संस्कृती असावी असा तर्क करता येतो. या सैंधवी संस्कृतीच्या लोकांच्या वसाहती दुर्गप्राकारादी साधनांनी संरक्षित होत्या, fortified होत्या, पुरांच्या स्वरूपाच्या होत्या. त्या संस्कृतीचा खोलवर अभ्यास केल्यास ती आर्यपूर्वकालीन–वेदपूर्वकालीन–असावी असे निश्चित वाटू लागते. वैदिक भारतीयांनी इंद्राच्या नेतृत्वाखाली त्या संस्कृतीच्या शेवटच्या अवस्थेत तिचा नाश केला. त्या लोकांची पुरे उद्ध्वस्त केली आणि म्हणून इंद्राला 'पुरंदर' हे अभिमानास्पद बिरुद वैदिक कवींनी अर्पण केले."[२] वैदिक भारतीयांनी सिंधु-संस्कृतीचा निःपात केला ही घटना ऐतिहासिक आहे, असे दांडेकर मानतात.[३] डॉ. दांडेकरांच्या प्रस्तुत विधानांवरून निघणारे स्वाभाविक निष्कर्ष पुढीलप्रमाणे मांडता येतील. लोकायतदर्शनाचे उगमस्थान वेदपूर्व आर्येतरांच्या संस्कृतीमध्ये आहे, ही आर्येतरांची संस्कृती म्हणजेच सिंधुसंस्कृती आणि या सिंधुसंस्कृतीचा आर्यांनी विध्वंस केला ही एक ऐतिहासिक घटना आहे. म्हणूनच बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाच्या प्रवर्तनाची प्रेरणा असुरांकडून घेतली याचा अर्थ सिंधुसंस्कृतीच्या निर्मात्यांकडून घेतली असाच होतो. प्रा. देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांना[४] आणि अर्थातच डॉ. स. रा. गाडगीळ यांनाही[५] लोकायतदर्शनाच्या या उगमस्थानाची जाणीव झालेली दिसते; परंतु त्यांनी या घटनेवर लक्ष केंद्रित केलेले नाही.

लोकायतदर्शन व सिंधुसंस्कृती यांचा संबंध स्पष्ट करण्यापूर्वी एका महत्त्वाच्या मुद्द्याकडेही अभ्यासकांचे लक्ष वेधणे आवश्यक आहे. तो मुद्दा असा : श्री. मार्शल यांनी सिंधुसंस्कृतीचा शोध लागल्यानंतर भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासाचे नव्या दृष्टिकोनातून पुनर्लेखन व्हावे, अशी अपेक्षा व्यक्त केली होती.[६] परंतु हा शोध लागून अर्धशतकाहून अधिक काळ

अनुक्रमणिका

लोटल्यानंतरही श्री. प्र. रा. देशमुखांसारखे[७] काही सन्मान्य अपवाद वगळता असे प्रयत्न फारसे कोणी केलेले नाहीत. या संस्कृतीचा शोध लागल्यानंतर वैदिक अनुयायांनी तिच्यावर आपल्या स्वामित्वाचा शिक्का मारण्याचा म्हणजेच तिचे वैदिकीकरण करण्याचा प्रयत्न करून पाहिला; परंतु तटस्थ संशोधकांच्या संशोधनापुढे हा प्रयत्न टिकला नाही. एरव्ही, इंग्रज भारतात येण्यापूर्वीच्या काळात सिंधु-संस्कृतीचा शोध लागला असता तर आज सिंधु-संस्कृती ही वैदिकांच्या अतीव उज्ज्वल व देदीप्यमान पूर्वेतिहासाचा प्रचार करताना आढळली असती. सिंधुसंस्कृती हा वैदिक संस्कृतीचा वारसा नव्हे, हे दिसू लागल्यावर वैदिक अनुयायांना तिच्याविषयी आत्मीयता वाटण्याचे कारण उरले नाही; अर्थातच या संस्कृतीच्या शोधाला उपेक्षेने मारावयाचे असे त्यांनी ठरविले.

वेदपूर्वकालीनता, असुरोत्पन्नता, आर्यांची शत्रुता आणि आर्यांच्या द्वेषाचा विषय होणे या सर्व बाबतीत सिंधुसंस्कृती व लोकायतदर्शन यांच्यामध्ये साम्य आहे. किंबहुना लोकायतदर्शन हे सिंधुसंस्कृतीचे एक अपत्यच आहे. सिंधुसंस्कृतीच्या लिपीचा अजून उलगडा झाला नसल्यामुळे ती मूक संस्कृती आहे, असे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणतात. लोकायतदर्शन म्हणजे या मूक सिंधुसंस्कृतीची वाणी वा जीभच होय असे म्हटले तर ते वावगे ठरू नये.

बहुतेक अभ्यासक मानतात त्याप्रमाणे लोकायत हे अप्रगल्भ लोकांचे दर्शन नव्हते, हेही यामुळे स्पष्ट होते. वैदिक परंपरेने लोकायतांची व असुरांची जी प्रतिमा उभी केली आहे तिच्या कचाट्यातून पुरोगामी पंडितही बाहेर पडू शकले नाहीत, याचे मात्र सखेद आश्चर्य वाटते. उदा. मार्क्सचा आधार देऊन डॉ. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय म्हणतात, की अप्रगल्भ अशा बहुजनसमाजाचे लोकायतदर्शन सुखवादी असूच शकत नाही. कारण, सुखवादाचे तत्त्वज्ञान फक्त उच्चवर्गाकडूनच मांडले जाते.[८] डॉ. चट्टोपाध्याय यांचे हे मत अनैतिहासिक आहे, असे मला वाटते. तत्कालीन संघर्षात एका बाजूला इंद्रप्रधान वैदिकसंस्कृतीचे आर्य होते आणि दुसऱ्या बाजूला सिंधुसंस्कृती उभारणारे असुर होते. या असुरांच्या विचारांतूनच लोकायतदर्शन निर्माण झाले असल्यामुळे लोकायतही वैदिक आर्यांच्या विरोधात उभे होते. तात्पर्य, हे आर्य आणि असुर यांचे युद्ध होते. आता, आर्य हे भटके व अप्रगत होते आणि असुर हे भव्य नगरांची निर्मिती करून तेथे स्थिरपणे राहणारे आणि आर्यांहून अधिक सुसंस्कृत व प्रगत होते. डॉ. दांडेकरांची उपरिनिर्दिष्ट विधानेही माझ्या या मताला पोषकच आहेत. किंबहुना आर्य या शब्दाचा अर्थच मुळी भटके असा आहे. आपटे कोशात 'ऋ' या धातूला 'ण्यत्' हा प्रत्यय लागून आर्य शब्द बनल्याचे म्हटले आहे. ऋ या धातूचा भटकणे असा अर्थ आहे. कृ पासून कार्य, धृ पासून धार्य इ. रूपांप्रमाणे हे रूप बनते. 'ऋ' या धातूचा हिंसा करणे असा अर्थ असल्यामुळे आर्य म्हणजे हिंसक (शिकारी) असाही अर्थ निघू शकतो. आर्यांची युयुत्सू वृत्ती पाहता तोही अर्थ जुळणारा असाच आहे. तात्पर्य, एकीकडे भटके व युयुत्सू आर्य तर दुसरीकडे समृद्ध व संपन्न नगरे उभारून स्थिरावलेले अनार्य असुर यांच्यामध्ये संघर्ष झालेला आहे.

सिंधु-संस्कृतीच्या उत्खननाशी संबद्ध असलेल्या श्री. मार्शल यांनी या दोन संस्कृतींची तुलना करताना म्हटले आहे, " ... a comparison of the Indus and Vedic cultures shows incontestably that they were unrelated. Thus, the picture of Indo-Āryan society portrayed in the Vedas is that of a partly pastoral, partly agricultural people, who have not yet emerged from the village state, who have no knowledge of life in cities or of the complex economic organization which such life implies, and whose houses are nondescript affairs constructed largely of bamboo. At Mohenjo-daro and Harappā, on the other hand, we have densely populated cities with solid, commodious houses of brick, equipped with adequate sanitation, bathrooms, wells and other amenities."[९] मोहेंजो- दारोच्या



अनुक्रमणिका

नगररचने विषयी लिहिताना श्री. मार्शल म्हणतात, " Anyone walking for the first time through Mohenjo-daro might tancy himself surrounde by the ruins of some present-day working town of Lancashire "[१०] श्री. मार्शल यांची ही विधाने पाहता आर्य व अनार्य यांच्या संस्कृतींमध्ये असलेली विलक्षण तफावत आपल्या सहजपणे लक्षात येते. आर्यांच्या संस्कृती-पेक्षा अनार्यांची संस्कृती फार उच्चपातळीवर होती. जोपर्यंत सिंधु-संस्कृतीचा शोध लागला नव्हता तो-पर्यंत असुरांना आर्यांहून अप्रगत मानले गेले, याचे तितकेसे आश्चर्य वाटत नाही. परंतु सिंधुसंस्कृतीचा शोध लागल्यानंतरही बहुसंख्य अभ्यासकांनी आपले दृष्टिकोण बदललेले नाहीत. याबाबतीतही श्री. मार्शल यानी एक अत्यंत महत्त्वाचा इशारा दिला. परंतु त्यांचा तो इशारा हे केवळ अरण्यरुदन ठरले आहे. अनार्यांना हीन मानणाऱ्या विद्वानांचा निर्देश करून श्री. मार्शल म्हणतात, " Those who have championed this view ( and they include the chief writers on the subject ) knew nothing, of course, of the great pre-Āryan civilization that has now been revealed. They pictured the pre-Āryans as little more than untutored savages, whom it would have been grotesque to credit with any reasoned scheme of religion or philosophy. Now that our knowledge of them has been revolutionized and we are constrained to recognize them as no less highly civilized -in some respects, indeed, more highly civilized- than the contemporary Sumerians or Egyptians, it behoves us to redraw the picture afresh and revise existing misconceptions regarding their religion as well as their material culture "[११]

वस्तुतः वर्तमान शतकात भारतविद्येच्या क्षेत्रात लागलेला सर्वांत मोठा व क्रांतिकारक शोध म्हणजे सिंधु-संस्कृतीचा शोध होय. या शोधामुळेच भारतीय संस्कृती ही जगातील प्राचीनतम अशा ईजिप्त, सुमेर इ. संस्कृतींच्या पंक्तीला जाऊन बसली. अशी महान संस्कृती निर्माण करणाऱ्या असुरांचे जीवन सध्याच्या आदिवासी जमातींसारखे होते,[१२] हे मत ऐतिहासिक दृष्ट्या सत्य आहे, असे म्हणता येत नाही. अर्थात भारतीय संस्कृतीच्या निर्मितीमध्ये आदिवासी संस्कृतीचाही वाटा आहे, हे मी नाकारत नाही. त्या संस्कृतीचे अध्ययन प्राचीन भारताच्या आकलनासाठी अत्यावश्यक व उपयुक्त आहे, हेही मला मान्य आहे. आदिवासी जमातींचा व तत्कालीन असुरांचा काही संबंधही असू शकेल. परंतु तत्कालीन असुरांची संस्कृती आणि सध्याची वन्य जमातींची संस्कृती ही प्रगतीच्या व आचारविचारांच्या एकाच पातळीवरची आहे असे मानणे हे पूर्णपणे अनैतिहासिक आहे.

याही बाबतीत श्री. मार्शल यांनी अत्यंत महत्त्वाचे विचार मांडले होते; आणि पुन्हा एकदा त्या विचारांचीही अभ्यासकांनी उपेक्षा केली आहे. ते म्हणतात; " A mistake, as it seems to me, that has too often been made has been to take the modern jungle tribes as the lineal representatives of the pre-Āryans and to assume that they have perpetuated all that is worth perpetuating of the cultural and religious traditions of the latter. India has always had her jungle tribes. She had them five thousand years ago, as she has them today. But side by side with them she also had her cultured classes of the cities, and the gulf between the two was probably as great then as it is now"[१३] आदिवासी जमातींचे काही विचार अनार्यांशी जुळणारे असले तरी त्यांवरून अनार्य

आदिवासी जमाती यांची संपूर्ण संस्कृती एकच होती, असे समजणे हे किती अनैतिहासिक आहे हे सांगताना श्री. मार्शल म्हणतात, " But to assume, as so many have done, that such features represent the sum total of that religion is as irrational as to suppose that the rude grass and mud hovels of these same jungle tribes are representative of the massive edifices of Mohenjodaro and Harappā"[४]

तात्पर्य, लोकायतदर्शन सुखवादी आहे ही असुरांच्या म्हणजेच सिंधुसंस्कृतीच्या महान ऐहिक प्रगतीची स्वाभाविक परिणती आहे. ते तसे नसते तरच समस्या वा विसंगती निर्माण झाली असती. सिंधु संस्कृतीमध्ये क्रीडा, कला, प्रसाधने, भूषणे इ. शी संबधित अशा अनेक वस्तू सापडल्या असून त्यांचा स्वाभाविक वारसा लोकायतदर्शनाला मिळालेला आहे. तेव्हा बहुजनसमाजाचे दर्शन सुखवादी कसे असेल असा प्रश्न उपस्थित करून इतिहासाच्या नावाखाली बहुजनसमाजाची एक मनःकल्पित संस्कृती उभी करण्यापेक्षा असुरांची संस्कृती ही एक अत्यंत प्रगत अशी नागर संस्कृती असल्यामुळे त्याचा वारसा चालविणारे लोकायतदर्शनही सुखवादी होते असे मानणे हे सुसंगत ठरेल. असुरांची संस्कृती आर्यांपेक्षा उन्नत होती, असे तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनीही म्हटले आहे.[५]

लोकायतदर्शनाने विविध विषयांवर जे विचार मांडलेले आहेत, ते अत्यंत उन्नत व प्रगत अशा सांस्कृतिक पातळीचे द्योतक आहेत. अर्थात त्यांच्या विचारातही कालमानाप्रमाणे काही बदल झाले आहेत. वैदिकांनी दिलेल्या नव्यानव्या आह्वानांना नवी नवी प्रतिआह्वाने देताना त्यांनीही आपल्या विचारांना घासूनपुसून नवे आकार दिले आहेत. परंतु याचा अर्थ प्रारंभीच्या काळात ते मागासलेल्या मूढ लोकांचे दर्शन होते, असे मानता येत नाही. प्रारंभापासूनच एका प्रगत समाजाचा जीवनविषयक वास्तव दृष्टिकोण मांडण्याचे काम लोकायतदर्शनाने केले आहे.

अशा प्रगत समाजाला बहुजनसमाज ही संज्ञा कशी लावता येईल, असे यावर कोणी विचारतील. कारण मूठभर प्रगत अशा उच्चवर्णीयांखेरीज बाकीच्या अप्रगत अशा विशाल समाजाला बहुजनसमाज ही संज्ञा लावण्याची सध्याची आपली प्रथा आहे. यासाठी या प्रश्नाचे थोडेसे विवेचन करणे आवश्यक आहे.

आर्य हे अप्रगत असले तरी आक्रमक व युयुत्सू होते. असुर हे प्रगत असले तरी आपली सांस्कृतिक प्रगती प्राप्त करण्यात गर्क होणाऱ्या कोणत्याही समाजाप्रमाणेच त्यांच्यातील लढवय्येपणा कमी झाला होता. त्यामुळे आर्य व असुर यांच्या युद्धात असुरांचा पराभव झाला. आर्यांनी अनेकदा असुरांना फसवूनही विजय मिळविला आहे. परंतु या सर्व कारणांची मला येथे चर्चा करावयाची नाही. असुरांचा पराभव झाला, एवढे निश्चित. हे युद्ध चालू असताना व नंतरही या दोन संस्कृतींच्या संमिश्रणास प्रारंभ झाला. आर्यांच्या विजयानंतर या प्रक्रियेस गती आली. ज्यांचा विजय होतो, त्यांच्याकडे पळत सुटावयाचे हा गुणधर्म तत्कालीन भारतीयांमध्येही होताच. प्रतिष्ठा प्राप्त करण्यासाठी अनेक अनार्य आर्यांमध्ये घुसले. आर्य विजयी झाले असले तरी सत्ता चालविण्यासाठी त्यांना प्रगत अनार्यांचे साहाय्य हवेच होते. तेव्हा त्यांनी अशा अनार्यांना आपल्यात सामावून घेतले. त्याबरोबरच आर्यांमधील ज्या अप्रतिष्ठितांचा सत्तेच्या राजकारणात फारसा उपयोग नव्हता, त्यांना खाली ढकलण्यात आले. अशा रीतीने एका बाजूला विजयी आर्यांमधील सत्ताधारी लोक आणि पराभूत अनार्यांमधील सत्तालोलुप लोक यांनी वैदिक परंपरा उभी केली. दुसऱ्या बाजूला तडजोड न करणारे अनार्य आणि आर्यांमधील अप्रतिष्ठित लोक यांची एक अवैदिक परंपरा उभी राहिली. मग ब्राह्मण हे बहुधा दोन्ही परंपरांमध्ये विभागले गेले असावेत. मात्र या दोन परंपरा जशाच्या तशा शुद्ध व स्थिर स्वरूपात आजपर्यंत टिकलेल्या नाहीत. प्रतिष्ठितांना वर उचलून घेणे, प्रतिष्ठेसाठी वर जाण्याची धडपड करणे, अप्रतिष्ठितांनी खाली घसरणे वा त्यांना खाली ढकलणे या प्रक्रिया तेव्हापासून आजपर्यंत चालूच आहेत. या परंपरांची नावे तीच राहिली आहेत; बाहेरच्या चौकटी त्याच राहिल्या आहेत;



अनुक्रमणिका

परंतु अंतर्यामीचा आशय मात्र वारंवार बदलत आला आहे. शिवाय भारतावर अनेक परकीयांची आक्रमणेही झाली आहेत. त्यामुळे या देशातील लोकांमध्ये भिन्न भिन्न वंशांच्या असंख्य लोकांची अनेक मिश्रणे झाली आहेत. त्यामुळे त्यावेळचा उच्चवर्ण हाच आजच्या उच्च वर्णीयांचा वांशिक दृष्टचा पूर्वज आहे वा त्यावेळचा बहुजनसमाज हा आजच्या बहुजनसमाजाचा वांशिक दृष्टया पूर्वज आहे, असे मात्र म्हणता येत नाही.

आता लोकायतदर्शन हे जर आर्यांहून अधिक प्रगत अशा असुरांच्या संस्कृतीमधून निर्माण झाले असेल तर, त्याला बहुजनसमाजाचे दर्शन असे का म्हणावयाचे ? तर विजयी झालेल्या आर्यांनी काही अनार्यांना हाताशी धरून जी वैदिक परंपरा उभी केली, त्या परंपरेतील लोकांनी पराभूत अनार्यांच्या पक्षात असलेल्या लोकायतांना सदैव प्राकृत, असुर इ. नावांनी हिणवले आहे म्हणून. विजयी लोकांनी पराभूतांना हिणविण्यासाठी जी विशेषणे वापरली, ती खरी आहेत असे मानून विद्वानांनी असुर हे मागासलेले होते असे गृहीत धरले आहे. प्रत्यक्षात हे असुर अत्यंत प्रगत होते हे स्पष्ट झाले आहेच. या असुरांच्या पराभवानंतर त्यांची वैचारिक परंपरा चालविण्याचे काम बहुजनसमाजाने केले आणि हा उत्तरकालीन बहुजन समाज मात्र अनेकवेळा वैदिक अनुयायांहून अप्रगत अवस्थेत राहिला. अर्थात सध्याच्या बहुजनसमाजाचे तत्कालीन बहुजन समाजाशी शुद्ध वांशिक नाते सांगता येत नाही; परंतु वैचारिक नाते मात्र सांगता येते. वैदिक परंपरा वेदांचे नाव घेऊन आपले हितसंबंध जपत आलेली आहे; आणि बहुजनसमाजाची लौकिक परंपरा वेदांना फारसा मान न देणारी वा विरोध करणारी आहे. अशा रीतीने अवैदिक व लौकिक परंपरा या अर्थाने लोकायतदर्शन बहुजनसमाजाचे आहे. अप्रगत लोकांनी निर्माण केलेले दर्शन या अर्थाने ते बहुजनसमाजाचे दर्शन नव्हे.

सिंधु-संस्कृती व लोकायतदर्शन यांच्यामध्ये पुढील अनेक बाबतींत साम्य असल्याचे आढळते. हे साम्य पाहिले म्हणजे त्यांच्यामध्ये एक अतूट नाते असल्याचे स्पष्ट झाल्याखेरीज रहात नाही.

**व्यापार**

सिंधु-संस्कृती ही वणिक्-संस्कृती होती, असे डॉ. दांडेकरांसारख्या विद्वानांनी स्पष्ट केले आहेच. लोकायतदर्शनानेही वाणिज्य व वाणिज्याचा अंतर्भाव असलेली वार्त्ता ही विद्या यांचा हिरीरीने पुरस्कार केला आहे. वैदिक आर्यांच्या विरोधात उभ्या असलेल्या या दोघांमधील हा समान दुवा आहे. सिंधु-संस्कृतीमधील लोकांचा दूरदूरच्या देशांपर्यंत व्यापार चालत होता हे सांगताना श्री. इ. जे. एच्. मॅकी म्हणतात, "Many links that were forged by trading intercourse between the Indus valley people and their neighbours of Sumer, Elam and elsewhere have now been firmly established."[१६] वजने हा वणिक्-संस्कृतीचा एक महत्त्वाचा भाग असून तेथे उत्खननात सापडलेली वजने अत्यंत अचूक होती आणि तत्कालीन जगात दुसऱ्या कोणत्याही संस्कृतीजवळ इतकी अचूक वजने नव्हती या संदर्भात श्री. हेमी म्हणतात, "These Indus weights are made with greater accuracy and consistency than those of Elam and Mesopotamia."[१७] जवाहिऱ्यांना लागणाऱ्या अत्यंत सूक्ष्म वजनांपासून ते हातांनी उचलणार नाहीत इतक्या मोठ्या वजनांपर्यंतची विविधता पाहिली असता या व्यापारी संस्कृतीची समृद्धी आपल्या ध्यानात येते. या संस्कृतीच्या निर्मात्या असुरांना वापरल्या गेलेल्या 'पणि' या शब्दावरूनच पण, पण्य, आपण, वणिक् इ. प्रकारचे वाणिज्याशी संबद्ध असे शब्द संस्कृतमध्ये आले आहेत. समृद्ध अशा कोणत्याही व्यापारी संस्कृतीमध्ये ऋणव्यवस्थादेखील मोठ्या प्रमाणात प्रचलित असते. सिंधुसंस्कृतीही याला अपवाद नव्हती. म्हणूनच वैदिक आर्यांनी असुरांना व्याजबट्टयाचा धंदा करणारे असे वारंवार म्हटले आहे. लोकायतदर्शनाने वाणिज्याचा पुरस्कार केला आणि निःसंकोचपणे 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' असे म्हटले याचे कारण त्याला सिंधुसंस्कृतीचा हा अर्थशास्त्रीय वारसा मिळाला होता, हेच होय.

अनुक्रमणिका

### कृषी

लोकायतदर्शनाने वाणिज्याबरोबरच कृषीचाही पुरस्कार केला. आणि याचेही कारण सिंधुसंस्कृतीने कृषीच्या बाबतीत गाठलेली प्रगती हेच होय. उत्खननात सापडलेली धान्याची प्रचंड कोठारे आणि विविध प्रकारच्या धान्यांचे नमुने हा याचा अत्यंत महत्त्वाचा पुरावा होय. टरफल टाकून देऊन धान्याचे सत्त्व तेवढे घ्यावे ही दुःख टाकून देऊन सुख तेवढे घ्यावे या सिद्धान्ताला लोकायतदर्शनाने दिलेली उपमा[१८] कदाचित कृषिसंस्कृतीमधील लोकांच्या स्वानुभवावरून दिलेली असण्याची शक्यता आहे.

### उद्योगधंदे

उद्योगधंदे हाही लोकायताने पुरस्कारिलेल्या वार्त्तेचा एक महत्त्वाचा घटक असतो. याही बाबतीत सिंधुसंस्कृतीने कमालीची प्रगती गाठलेली होती. सूतकताई, विणकाम, कपडे रंगविणे, धातुकाम, भाजीव विटा तयार करणे, इमारती बांधणे, घरामध्ये लागणारी भांडी व इतर विविध वस्तू तयार करणे, अलंकार बनविणे इ. प्रकारच्या उद्योगधंद्यांवरून हे स्पष्ट होते.

### पशुपालन

लोकायतदर्शनाने पशुपालनाला महत्त्व दिले असून सिंधुसंस्कृतीमध्ये कृषी, व्यापार इ. प्रमाणे पशुपालनालाही महत्त्व होते. तेथील लोकांनी अनेक प्राण्यांना माणसाळविलेले होते; या घटनेवरून हे स्पष्ट होते. म्हैस, शेळी, बैल, उंट, गाय इ. प्राण्यांना त्यांनी माणसाळविले होते. सिंधु-संस्कृतीमधील शिव हा पशुपतीच्या स्वरूपात आढळतो. यावरून या संस्कृतीमधील पशूंचे महत्त्वपूर्ण स्थान स्पष्ट होते. गाईच्या बाबतीत असलेला सिंधुसंस्कृतीचा दृष्टिकोण हा लोकायतांच्या दृष्टिकोणाशी जुळणारा आहे. एक उपयुक्त पशू एवढेच गायीचे स्थान सिंधुसंस्कृतीमध्ये होते. लोकायतदर्शनाचाही गायीविषयीचा दृष्टिकोण नेमका असाच आहे. उदा. नैषधीय चरितामध्ये चार्वाक म्हणतो,

गां नतैः किं न तैर्व्यक्तं
ततोऽप्यात्माधरीकृतः ।१७६७।।

— गायीला प्रणाम करणारे लोक स्वतःला तिच्याहूनही हीन बनवत नाहीत काय ?

### राजनीती

लोकायतदर्शनाने वार्तेबरोबरच दण्डनीती हीही एक विद्या मानली आहे. राजाने राष्ट्रकण्टकांचा उच्छेद करण्यासाठी लोकायताचा उपयोग करणे, राजपुत्रांना लोकायताचे शिक्षण देणे, आणि लोकायत दर्शनाने राजालाच परमेश्वर मानणे या गोष्टींवरून या दर्शनाचा राजनीतीशी असलेला संबंध स्पष्ट होतो. आता या दर्शनाला राजनीतीची ही परंपरा कोठून मिळाली हे जर आपण चिकित्सकपणे पाहिले, तर ही परंपरा असुरांकडून मिळाली असल्याचे स्पष्टपणे दिसते. बळीसारख्या असुरांनी कल्याणकारी अशी महान राज्ये उभारलेली होती. याबाबतीत प्रारंभीच्या काळात आर्य मात्र बरेच मागासलेले होते; आणि असुरांबरोबर संघर्ष सुरू झाल्यानंतर त्यांनी राजनीतीचे धडे असुरांकडूनच घेतले असे स्पष्टपणे दिसते. या दृष्टीने ऐतरेय ब्राह्मणातील ( १.१४ ) पुढील पुरावा लक्षणीय आहे, "देवासुरा वा एषु लोकेषु समयतन्त । त एतस्यां प्राच्यां दिश्ययतन्त । तांस्ततोऽसुरा अजयन् । ते दक्षिणस्यां दिश्ययतन्त । तांस्ततोऽसुरा अजयन् । ते प्रतीच्यां दिश्ययतन्त । तांस्ततोऽसुरा अजयन् । ते उदीच्यां दिश्ययतन्त । तांस्ततोऽसुरा अजयन् । ते उदीच्यां प्राच्यां दिश्ययतन्त । ते ततो न पराजयन्त । सैषा दिगपराजिता । तस्मादेतस्यां दिशि यतेत वा यातयेद्वा ।

ते देवा अब्रुवन् अराजतया वै नो जयन्ति । राजानं करवामहा इति । तथेति । ते सोमं राजानमकुर्वन् । ते सोमेन राज्ञा सर्वा दिशोऽजयन् ।

— देव आणि असुर हे या प्रदेशांमध्ये एकमेकाशी लढत होते. ते आधी पूर्व दिशेला लढले. तेव्हा असुरांनी त्यांचा पराभव केला. ते दक्षिण दिशेला लढले, तेव्हा असुरांनी त्यांचा पराभव केला. ते पश्चिम दिशेला लढले, तेव्हा असुरांनी त्यांचा पराभव केला. ते उत्तर दिशेला लढले, तेव्हा असुरांनी त्यांचा पराभव केला. ते ईशान्य दिशेला लढले, तेव्हा मात्र त्यांचा पराभव झाला नाही. ती ही अपराजित अशी दिशा होय. म्हणून या दिशेला लढावे किंवा लढण्यास प्रवृत्त करावे.

सतत होणारा पराजय पाहून ते देव एकमेकांना म्हणाले, आपल्याला राजा नसल्यामुळे असुर लोक




आपला पराभव करीत आहेत, तेव्हा आपण राजा करू या. ठीक आहे असे म्हणून त्यांनी सोमाला राजा बनविले. मग सोमाच्या नेतृत्वाखाली त्यांनी सर्व दिशांना असुरांचा पराभव केला."

सैन्याला राजा असला पाहिजे ही कल्पना आर्यांनी असुरांकडून घेतली, हे यावरून स्पष्ट होते. असुरांना मात्र बळी वगैरेंच्या सारखे अत्यंत कार्यक्षम राजे होते. हे राजे देवांचा वारंवार पराभव करीत होते, असे पुराणांनीही सांगितले आहे. लोकायतदर्शनाने राजालाच परमेश्वर मानले याचे कारण या दर्शनाला असुर राजांची ही महान परंपरा होती. आर्य आणि असुर यांचा हा संघर्ष बहुधा शेकडो वर्षे चालला होता. स्वतः इन्द्रालाही एकेका असुराचा पाडाव करण्यासाठी चाळीस चाळीस वर्षे लागली असे ऋग्वेदातच म्हटले आहे. अशा दीर्घ संघर्षामध्ये ज्यांचा शेवटी विजय होतो, तेच कायमचे विजयी होतात, आर्य आणि अनार्यांच्या युद्धात प्रारंभी बराच काळ असुरांनी आघाडी मारलेली होती, परंतु या संघर्षाचा शेवट मात्र आर्यांच्या विजयाने झाला. आर्यांचा विजय झाला याचा अर्थ राजनीतीच्या बाबतीत ते अनार्यांहून प्रगत होते, असे मात्र कदापि म्हणता येणार नाही. हे असुर राजेच सिंधुसंस्कृतीच्या महान नगरराज्यांचे निर्माते होते. लोकायतदर्शनाने दण्डनीतीचा पुरस्कार केला, कारण त्यांना सिंधुसंस्कृतीच्या या महान राज्यांचा वारसा होता.

## योग

भारतीय संस्कृतीने सिंधुसंस्कृतीकडून घेतलेली आणखी एक महत्त्वाची संकल्पना म्हणजे योग होय. असुर-परंपरेतील अथर्ववेदाला योगसाधनेचे उगमस्थान मानले जाते हेही या संदर्भात महत्त्वाचे आहे. लोकायतदर्शनाने यज्ञादी कर्मकांडावर टीका केलेली असली तरी योगसाधनेवर मात्र टीका केल्याचे आढळत नाही या मुद्द्याकडे मी विद्वानांचे लक्ष वेधू इच्छितो. नंतरच्या काळात जरी योगाचे वैदिकीकरण करण्यात आले असले तरी योगाचे स्वरूप प्रारंभी अवैदिक व ऐहिक असेच होते. याबाबतीत जॉन मार्शल म्हणतात, "Like Saivism itself, Yoga had its origin among the pre-Āryan population, and this explains why it was not until the Epic period that it came to play an important role in Indo-Āryan religion.""

## आयुर्वेद

लोकायत व अथर्ववेद यांना मिळालेला आयुर्वेदाचा वारसा हा सिंधुसंस्कृतीकडूनच मिळाल्याचे दिसते. वैदिक अनुयायी वैद्यांचा आत्यंतिक तिरस्कार करीत होते आणि आंगिरस घराण्यातील लोक या व्यवसायात पारंगत होते हे मी यापूर्वीच स्पष्ट केले आहे. मृतांना जिवंत करण्याची संजीवनी विद्या असुरांकडे होती, परंतु देवांकडे (आर्यांकडे) नव्हती. देव आणि असुर यांच्या युद्धामध्ये देवांचा पराभव होण्याचे हे एक मुख्य कारण होते. ही संजीवनी विद्या म्हणजे बहुधा आयुर्वेदच असण्याची शक्यता आहे. देवांकडे ही विद्या नसल्यामुळेच त्यांनी कचाला शुक्राचार्यांकडे पाठवून ती विद्या प्राप्त करण्याचा प्रयत्न केला होता. अशा रीतीने आयुर्वेदाचा हा वारसाही सिंधुसंस्कृतीकडूनच आला होता, असे दिसते. या बाबतीत डॉ. ए. डी. पुसाळकर म्हणतात, 'Pieces of a coal-black substance forming a dark-brown solution of water have been identified with Śilājit, which is known to be a specific for dyspepsia, diabetes, diseases of the liver, rheumatism, etc. Several cuttle fish bones have been found stored in pottery. Cuttle bone is internally used as an appetiser, and externally in diseases of ear, eye, throat, and skin. The horns of the deer and antelope (and possibly also of the rhinoceros) were valued for their medicinal qualities. Coral and leaves of the nim tree (azadiracha indica) were possibly used as medicines. All these specifics are still prescribed in āurvedic medicine, and thus the origin of indigenous medicinal

system of India may be traced to the Indus Valley Civilization."[१९]

### स्त्री-पुरुष-समानता

लोकायतदर्शनाने स्त्री व पुरुष यांच्या समानतेचा पुरस्कार केल्याचे मी दाखवून दिले आहे. याबाबतीत सिंधु-संस्कृतीचा दृष्टिकोणही नेमका असाच विवेकी होता. उदा. जॉन मार्शल म्हणतात, "The female etements appear to be equal with, if not to pre-dominate over, the male"[२१]

### पूजा-पद्धती व यातुविधी

असुरांची पूजापद्धती अहिंसाप्रधान असल्यामुळे लोकायतदर्शनही अहिंसक होते, असे मी यापूर्वी म्हटले आहे (नवभारत ऑक्टो. ८०). हिंदु-धर्मातील सध्याची पूजा ही सिंधुसंस्कृतीमधून आली असावी असे अभ्यासकांचे अनुमान आहे. अशा स्थितीत सिंधु-संस्कृतीचा वारसा मिळालेल्या लोकायतदर्शनाचा पूजेविषयी नेमका काय दृष्टिकोण होता, हे पाहणे आवश्यक ठरते. नैषधीय चरित १७.५७ आणि त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित १.१.३३५-३६ या ग्रंथांतून पूजापद्धतीवर टीका करणारे चार्वाकमत आले आहे. सर्वसिद्धान्तसंग्रहात (श्लो.१३-१४) देवालयांवर टीका आली आहे. आता, सिंधु-संस्कृती ही जर पूजाप्रधान असेल तर लोकायत-दर्शन हे पूजाविरोधी कसे हा प्रश्न निर्माण होतो. किंवा पूजाविरोधी असलेले लोकायतदर्शन सिंधु-संस्कृतीमधून कसे निर्माण झाले असेल, असाही प्रश्न विचारता येईल.

सिंधु-संस्कृती ही केवळ प्रगत संस्कृती होती असे नव्हे, तर लोकायतदर्शनाप्रमाणेच ती अत्यंत उप-युक्ततावादी संस्कृती होती. त्यामुळे मंदिरे, धर्म इ. पेक्षा ऐहिक प्रगतीकडेच तिचे लक्ष होते. या संस्कृती-मध्ये आढळणाऱ्या धार्मिकतेच्या अभावाविषयी अभ्यासकांनी आश्चर्यही व्यक्त केले आहे. या संस्कृतीमध्ये मंदिरांचे तर अस्तित्वही आढळलेले नाही. उदा. माधवसरूप वत्स म्हणतात, "And whereas in the West Asian countries much money and thought were lavished on the building of magnificent temples for the gods, and on the palaces and tombs of kings, the picture was quite different in the Indus Valley, where the finest structures were erected for the convenience of the citizens."[२२]. देवदेवतांसाठी भव्य मंदिरे बांधून हाडामासांच्या माणसांना मात्र उघड्यावर टाकणाऱ्या तथाकथित महान संस्कृती आपल्याकडे आहेत. परंतु सिंधुसंस्कृतीचे आगळेपण हे, की तिने अशा प्रकारची मंदिरे बांधण्याऐवजी मानवी जीवांच्या निवाऱ्याची सोय करण्याला प्राधान्य दिले. लोकायतदर्शनाने मंदिरांवर टीका करून ऐहिकतेला प्राधान्य दिले, याचा अर्थच असा की या दर्शनाला थेट सिंधुसंस्कृतीपासूनच प्रेरणा मिळालेली होती. सिंधुसंस्कृतीवर वैदिकतेचा शिक्का मारू पाहणाऱ्या डॉ. पुसाळकरांनाही पुढील उद्‌गार काढावे लागले आहेत, "No buildings have so far been discovered in the Indus Valley which may be definitely regarded as temples, and even those doubtfully classed as such pave yielded no religious relics. There are no shrines, altars, or any definite cult objects. It is indeed curious that the Indus finds do not include any positive religious material, for religion has always played a dominant part in ancient cultures, and especially in India, where it was the prime factor moulding the lives of people for ages."[२३]

अशा रीतीने सिंधु-संस्कृतीने मंदिरांना विरोध केलेला असल्यामुळे लोकायतांनी मंदिरांना केलेला विरोध हा ऐतिहासिक दृष्टया सुसंगतच ठरतो. आता सिंधु-संस्कृतीमध्ये धार्मिकतेचे फारसे पुरावे आढळलेले नसले तरी तेथे आढळलेल्या मुद्रांवरून तेथील लोक मूर्तिपूजक असण्याची शक्यता मानण्यात आली आहे. लोकायतांनी मात्र मूर्तिपूजेला विरोध केला आहे. या ठिकाणी सकृद्दर्शनी तरी विसंगती आहे, असे वाटू लागते.

या संदर्भात माझे मत असे आहे की सिंधु-संस्कृतीमध्ये असलेल्या मूर्तिपूजेला धार्मिकतेचे स्वरूप आलेले नव्हते. ही पूजा यातुविधीच्या स्वरूपातच चालत असली पाहिजे. आता यातुविधी हे मागासलेपणाचे चिह्न मानले जात असल्यामुळे सिंधु-संस्कृतीची प्रगत अवस्था आणि यातुविधी यांचा मेळ कसा घालावयाचा, असा प्रश्न उभा राहील. याचे विवेचन मी विस्तृत स्वरूपात स्वतंत्रपणे करणार आहे. येथे याबाबतीतील दोन मुद्द्यांचा फक्त निर्देश करून ठेवत आहे. पहिली गोष्ट म्हणजे, यातुविधीमध्ये अतिमानवीशक्तीचे अस्तित्व मानावे लागत नसल्यामुळे यातुविधी हे अप्रगत स्वरूपाचे विज्ञानच असते. अतिमानवी शक्तीच्या साहाय्याविना आपण भौतिक परिस्थितीवर नियंत्रण प्रस्थापित करू शकतो, याची जाणीव यातुकारांना झालेली असते. म्हणूनच यातुविधी हा धर्मापेक्षा विज्ञानाला अधिक जवळचा असतो. त्यामुळे भौतिक प्रगती साधू पाहणाऱ्या सिंधु–संस्कृतीने यातुविधीचा आश्रय घेतला तर त्यात आश्चर्य नव्हते. दुसरी गोष्ट अशी, की प्रगतीच्या उच्च अवस्थेतील लोकही यातुविधीचा त्याग करीत नसतात, या गोष्टीकडे मी लक्ष वेधू इच्छितो. उदा. कुंकू लावणे व मंगळसूत्र परिधान करणे हे यातुविधीच आहेत. कारण, कुंकू व मंगळसूत्र या वस्तू अतिमानवी शक्तीची मदत न घेता स्वतःच पतीचे संरक्षण करतात, या भावनेतून त्यांचा प्रयोग केला जातो. स्वतःला प्रगत म्हणवून इतरांना हिणवणाऱ्या लोकांनी हे आणि यासारखे किती-तरी अन्य यातुविधी विसाव्या शतकातही टाकून दिलेले नाहीत, हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. तेव्हा यातुविधी आढळल्याबरोबर त्या संस्कृतीची तुलना वन्य टोळ्यांबरोबर करू पाहणाऱ्या विद्वानांनी या गोष्टीची दखल घेणे आवश्यक आहे. शिवाय, मूर्तिपूजेचे मोठ्या प्रमाणात वैदिकीकरण झाल्यानंतरही या पूजेमध्ये अजूनही यातुविधीचा अंश आहे, हे नाकारता येणार नाही.

लोकायतदर्शनानेही प्रारंभी यातुविधीचा आणि अर्थातच यात्वात्मक मूर्तिपूजेचा स्वीकार केलेलाच होता, असे मला वाटते. या दृष्टीने उदयनाचार्यांच्या न्यायकुसुमांजलीवरील वरदराजकृत 'बोधनी' आणि वर्धमान उपाध्यायकृत 'प्रकाश' या टीकांमधील काही माहिती पाहण्यासारखी आहे. उदयनाचार्यांनी ग्रंथाच्या प्रारंभीच चार्वाकांचा ईश्वरविषयक दृष्टिकोण सांगताना 'लोकव्यवहारसिद्ध' हे ईश्वराचे स्वरूप असल्याचे म्हटले आहे. बोधनीटीकेमध्ये या शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना, "राजादिर्दृश्यमानः चतुर्भुजादिरूपा प्रतिमा वा।" असे म्हटले आहे. प्रकाशटीकेमध्ये पुढील विधान आढळते, "यथा लोके व्यवह्रियते चतुर्भुजाद्युपेतदेहवान्, नत्वदृश्य इत्यर्थः।"

या स्पष्टीकरणावरून असे दिसते की, लोकायतदर्शनाने अदृश्य ईश्वर जरी नाकारलेला असला तरी दृश्य प्रतिमा मात्र त्यांना मान्य होती. त्याचप्रमाणे त्याने देव नाकारले, याचा अर्थ वैदिकांचे इंद्रादी देव नाकारले. बोधनी आणि प्रकाश या टीकांनी केलेला हा निर्देश केवळ गफलतीने केला आहे, असे म्हणण्यापेक्षा लोकायतदर्शनाला यात्वात्मक मूर्तिपूजा मान्य होती आणि तिचेच पडसाद या टीकांनी व्यक्त केले आहेत, असे मानणे सयुक्तिक ठरेल. अशा स्थितीत लोकायतदर्शनाने ज्या पूजापद्धतीवर टीका केली ती पूजापद्धती आणि सिंधु-संस्कृतीमधील पूजापद्धती या संकल्पना पूर्णपणे भिन्न होत्या, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. यातुविधीच्या स्वरूपातील अहिंसक पूजा लोकायतदर्शनाला मान्य होती. बहुजनसमाजाने यज्ञांना झुगारून देऊन ही पूजापद्धती स्वीकारल्यामुळे तिचा खूप प्रसार झाला. नेहमीप्रमाणे वैदिक अनुयायांनी या पूजापद्धतीचे वैदिकीकरण केले. राजे हे रत्नहर असतात, असे म्हटले जाते. एखाद्या गरीबाला रत्न सापडले, तर ते त्या गरीबाला शोभत नसल्यामुळे त्याच्याकडून ते हिसकावून घेण्याचा राजेलोकांना जणूकाही अधिकारच असतो. वैदिक–संस्कृती पिढ्यान्‌पिढ्या या राजेलोकांप्रमाणेच वागत आलेली आहे. अवैदिकांनी वारंवार महान मूल्यांचा शोध लावला आणि वैदिकांनी पुनःपुन्हा अशा शोधांचे वैदिकीकरण केले. बृहस्पतीपासून ते कृष्णापर्यंत आणि बुद्धापासून ते म. गांधींपर्यंत भल्याभल्यांचे वैदिकीकरण करण्याचे प्रयत्न झाले. पूजेचेही यज्ञासारखेच कर्मकांड उभे करण्यात आले. षोडशोपचार पूजाविधी अस्तित्वात आला. अर्थातच लोकायतदर्शनाने वैदिकीकरण केलेल्या या पूजेवर प्रहार केले.

अनुक्रमणिका

## टीपा :—

१ हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय, पृ. ४५
२ वैदिक देवतांचे अभिनवदर्शन, पृ. ९७–९८
३ कित्ता पृ. ९९
४ Lokāyata, P. 58
५ लोकायत, पृ. २१
६ Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, Vol. 1 P. 77-78
७ Lokāyata, P. 30
८ सिंधु संस्कृति, ऋग्वेद व हिंदुसंस्कृति
९ कित्ता, पृ. ११०
१० कित्ता पृ. १५
११ कित्ता पृ. ७७–७८
१२ लोकायत, पृ. २६
१३ कित्ता पृ. ७८
१४ कित्ता पृ. ७८
१५ वैदिक संस्कृतीचा विकास, पृ. ४४
१६ Further Excavations at Mohenjo-Daro, Vol. 1, P. 639
१७ मार्शल यांचा उक्त ग्रंथ, पृ. ३७
१८ सर्वदर्शनसंग्रह– चार्वाकदर्शन
१९ कित्ता, पृ. ५४
२० History and Culture of the Indian People, Vol. 1, PP. 181-182;
२१ कित्ता, पृ. ११०
२२ The Cultural Heritage of India, Vol. 1, P. 111
२३ कित्ता, पृ. १८९

प्र. शं. मराठे

# वार्धक्य हा रोग नव्हे

दुसऱ्याला जागा करून देण्याची सोय– ईश्वराने मानवाला दिलेला 'आत्महत्या' हा मोठा अधिकार. वार्धक्यांचे आरोग्य हे एक आता निराळेच शास्त्र झाले. साऱ्या जगभर त्याला geriatics म्हणून म्हणतात; जेरॉस व आमोट्रीस या दोन शब्दापासून डॉ. नॅशर यांनी १९१४ साली या वार्धक्याविषयी एक विशेष अभ्यास सुरू केला. या म्हातारे वाटणाऱ्या मानसिक, शारीरिक व सामाजिक स्थितीविषयी विचार करूनच मग औषधोपचार करावा असा विचार मांडला. पण खरे प्रत्यक्षात डॉ. हूंफ्रे रॉलस्टन यांनी या विषयांत विशेष लक्ष घातले, ते १९२२ साली. तेव्हापासून सर्व जगातील डॉक्टरांचे लक्ष याकडे वेधले. डॉक्टरांनी या विषयावर अनेक व्याख्याने दिली, व या विषयाला विशेष आंतरराष्ट्रीय मान्यता मिळवून दिली व तेव्हापासून (Geriatics) हे एक महत्त्वाचे वैद्यकीय तत्त्वज्ञान झाले.

अलीकडे तर त्याचा अधिक विचार सुरू झाला, कारण माणूस बरेच वर्षे जगू लागला. पाश्चात्य देशात तर शेकडा २० टक्के माणसे साठ वर्षावरील व तीही चांगली निरोगी. भारतात पूर्वी सर्वसाधारण आयुर्मान २७ वर्षे होते ते ५० झाले; व रस्तोरस्तीही साठीच्यावर असलेली स्त्री-पुरुष हिंडताना दिसतात. काही निरोगी, काही दुखण्यांना कंटाळलेली, इंग्लंड, अमेरिकेत तर दर पंधरा माणसामागे एक तरी व्यक्ती ६० च्या पुढे. अमेरिकेत व रशियात सर्व साधारण आयुर्मान ३५ होते ते जवळजवळ ७० झाले. ग्रामीण भाग व शहरांत या वयाच्या माणसांची गर्दीही जाणवू लागली. त्याबरोबर त्यांची शारीरिक व मानसिक दुखणी वाढत गेली.



जन्मापासूनच वय वाढणे सुरू होते. पाळण्यांत असतानाच त्याची अंत्ययात्रेची तारीखही ठरलेली असते असे म्हणतात, पण ती नक्की कळत नाही, म्हणूनच हे जग चालले आहे असे एका तत्त्वचिंतकाचे म्हणणे. वार्धक्य म्हणजे डोईवरचे केस कमी होणे, दृष्टी मंद होणे, दाताची सर्व चाळ मोडकळीस येणे, नाहीतर सर्वच दात कृत्रिम. पांढरे केस, कमी ऐकू येणे, शरीरावर सुरकुत्या पडणे व मुख्य म्हणजे रक्तवाहिन्या कठीण होणे, आणि हेच दुखणे वार्धक्याचा सतत छलवाद करते. मधुमेह हा रोग अपघातातच लक्षात येतो. प्रकृती चेक करिताना रक्तदाब व मधुमेह ही दुखणी लक्षात येतात. आजाऱ्यांची काहीच तक्रार नसेल तर रक्तदाबाबद्दल त्याच्याशी बोलणे डॉक्टरनी न केलेले चांगले. मधुमेहाबद्दल फक्त आहाराची कल्पना द्यावी व काही औषधे द्यावी. मधुमेह हा काहीतरी भयंकर रोग आहे असे म्हाताऱ्या माणसांना वाटता कामा नये. ती एक नैसर्गिक आपत्ती असेच त्यास सांगावे. रक्तदाब झालेल्यांना एकदा 'ब्लड प्रेशर' हा शब्द कळला की मग हे ब्लडप्रेशरवाले चार चार दिवसांनी " B. P. घ्या " म्हणून डॉक्टरकडे वरचेवर येतात. त्यांना समजावणे कठीण. अनेकवेळा B. P. जास्त असेल तर एखादा चतुर डॉक्टर त्याला ते कमी सांगतो. रोगी खूष पण पुन्हा आठ दिवसांनी हजर, " B.P. घ्या."

तरीसुद्धा निरोगी म्हातारे अमर्याद उत्साही दिसतात. सामाजिक, राजकीय, विशेषतः धार्मिक कार्यात विशेष लक्ष देतात. अगदी हसत, खेळत जीवन जगत असतात. काहींचा उत्साह तर इतका की स्वतः अमर आहोत असेच धरून चालतात.

अनुक्रमणिका






खांद्यावरुन मृत माणसाचे ओझे नेताना आपण कधी काळी ती वरची जागा घेणार आहोत हा विचार ज्याचे मनांत येत नाही, त्याला जीवनाचा खरा अर्थ कळला यांत शंका नाही.

वैद्यकीय व शास्त्रीय माहितीप्रमाणे (Chelsa) चेलसा परगण्यात अशा पंधरा हजारांची तपासणी झाली. त्यांत सर्व ६५ वयाच्या वरचे. काही आनंदी, काही निराशावादी, काही तरूणपणाच्या आठवणीने त्रस्त, काही उत्तम निरोगी, तर काहींच्या मनात मरणाचे स्मरणही नाही. त्यात असे आढळून आले. काहींची नाडी प्रत्येक मिनिटाला १०८ ( जास्तीत जास्त ) तर बऱ्याच जणांची ४४. पण हे सगळे आनंदी; आजारी वाटले नाहीत. या वयांत १६० रक्तदाब, साधारणपणे नॉर्मल समजावा. त्याची त्यांना जाणीवही नसते. फारच थोडया लोकांत हृदयविकार झालेला लक्षात आला. पण ज्यांना हा विकार होता, त्यांची लक्षणे किंवा तक्रार नव्हती. शरीराचे तपमानसुद्धा काहींचे नॉर्मल तर काहींचे १०० फॅ. च्या आसपास. पण त्याबद्दल ही माणसे अगदी अज्ञानी, कारण त्यांनी स्वतः थर्मामिटर लावून ताप कधीच पाहिला नव्हता. मधून मधून चालताना दम लागणे ही थोडयांची तक्रार.

पोटाचे स्नायु ढिले पडतात. स्त्रियांचा जेव्हा मेनोपॉज येतो. (विटाळबंद) तशाच प्रकारचा मेल ( Male climactric ) ची अवस्थेत बरीच माणसे आढळली.

निद्रानाश ही तक्रार मात्र बऱ्याच जणांची. दुपारच्या भोजनानंतर तास दोन तास झोप घेतल्यानंतर रात्री झोप न येणे हे नेहमीचेच; वार्धक्यांचे असे खास काही आजार नाहीत. 'कॅन्सर' या रोगाच्या धास्तीने मात्र ही माणसे सदैव भितात. यांतून बरे वाटणे अशक्य ? ही समजूत अगदी पक्की– एका कॅन्सर सर्जनला स्वतःच्या गळयात अन्ननलिकेचा कर्क झाल्याचे कळले. लगेच त्याने जीवन संपवले. कारण त्याचे परिणाम तो जाणून होता. पण अशा जीवनशेवटाला धाडस लागते.

वार्धक्यात होणारे आजार– १) Enlargment of prostate. २) हृदय कमकुवत होणे, त्यामुळे सर्व अवयवावर सूज. पोट मोठे वाटते. यकृताचा आकार मोठा होणे. दारूची सवय असेल तर त्यांतून निभावून जाणे कठीण. ३) स्मरणशक्ती कमी होणे. ४) ऐकू न येणे. ही अवस्था इतकी चमत्कारिक की प्रत्येकजण आपल्याबद्दलच बोलत आहेत असे वाटणे. ५) दृष्टी कमी होणे.

आमच्या वेळी असे नव्हते, हल्ली सारे बिघडतच चालले आहे अशी तक्रार करताना मात्र कोणी दिसत नाहीत, नवीन तरुण पिढीशी जमवून घेणेच त्यांना सोयिस्कर. बरेचजण 'वृद्धाश्रमा' बद्दल बोलतात पण जात नाहीत. जन्मभर कष्ट करून मुलांचे शिक्षण केलेल्या बापाचे मुलाचे पटत नाही, ही चित्रेही हल्ली दिसतात; तेव्हा मात्र अंतःकरणाला यातना होतात. पण अशी उदाहरणे थोडी. वार्धक्यातील काही शस्त्रक्रिया संपूर्ण यशस्वी होतात. मुळव्याध, प्रॉस्टेट, हार्निया, गॅस्ट्रिक अल्सर, स्त्रियांची Hysterectomy ही हल्ली अत्यंत सोपी व हमखास यशस्वी. पण एवढे मात्र खरे की, आपली कामे आपल्याला करता येईनाशी झाली, किंवा नैसर्गिक विधीला दुसऱ्याची मदत लागली, तर अत्यंत प्रिय माणसांनाही त्याचे ओझे वाटते, व त्याच्या शेवटाची ते वाट पाहतात. अशावेळी स्वतःहून जीवन संपवणे हे उत्तम. कै. गोपाळराव मंडलीक यांनी हे धाडस दाखविले.

---

अनुक्रमणिका

## ग्रंथ-परीक्षण

**'वैदिक संस्कृतीचे पैलू ' :– डॉ. चिं. ग. काशीकर, प्रकाशक : शि. ह. घुपकर, कार्यवाह, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ पुणे ३०, पृष्ठे १७२, किं. ८ रुपये.**

इतिहास म्हणजे मानवी समाजाने केलेल्या बऱ्या-वाईट कर्मांची नोंद. अज्ञाताचा पडदा बाजूला सारून भविष्यात डोकावण्याचा मनुष्याचा जसा स्वभाव आहे, तसेच त्याला भूतकालाचे पुन:स्मरण करावेसेही वाटते. त्यातील घटनांची, प्रवृत्तींची, परिणामांची संगती लावण्याचा तो प्रयत्न करतो. संस्कृतीच्या प्रवाहातील एक घटक या नात्याने त्यातील गौरवाचे क्षण त्याला स्ववैभवाचे वाटतात. सामाजिक तसेच वैयक्तिक जीवनात त्या इतिहासाला मानाचे स्थान प्राप्त होते.

भारतीय सांस्कृतिक इतिहासाचा आरंभ वेद-कालापासून दाखवितात. वेद हे भारताचेच काय पण विश्वाचे अतिप्राचीन वाङ्मय आहे. वेदकाल म्हणजे मानवाच्या उमलत्या जाणिवांचा काल. मानवी मनाची ऐहिकतेकडे, आध्यात्मिकतेकडे असलेली ओढ, स्वतःच्या सुखासाठी निसर्गातील शक्तींकडे त्यांनी केलेली प्रार्थना, सृष्टीतील विविध, भव्योदात्त दृश्ये पाहून त्याच्या मनाला आलेली विस्मितता इत्यादींचे सुस्पष्ट दर्शन वेदांमधून होते. जीवनातील कोणत्याही पहिल्या अनुभवात ताजेपणा असतो. संस्काराचा हा टवटवीतपणा वेदकालीन मानवाच्या विचारांतून आणि प्रतिक्रियांतून प्रत्ययास येतो. तात्कालिकता आणि चिरंतनता अशा दोनही वैशिष्ट्यांचे दर्शन वैदिक वाङ्मयात होते.

'वैदिक संस्कृतीचे पैलू' हा डॉ. चिं. ग. काशीकर यांचा ग्रंथ वैदिक कालाच्या विविध अंगोपांगांचा परिचय करून देणारा आहे. एखादा गुण रक्तातच असावा लागतो किंवा तो असतो असे म्हणतात. पूर्वजांपासून परंपरेने तो आपल्याकडे येतो. भारतीय रक्तात वैदिक परंपरेने अनेक गोष्टी आल्या आहेत, याची जाणीव हा ग्रंथ वाचताना आपल्याला होते. समाजाची नवीन रचना, घडण करताना 'प्राचीन वेद कालबाह्य झाले आहेत. त्यांचा विचार करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. उलट त्यांचे भारतीय जीवनावरील, संस्कृतीवरील वर्चस्व झुगारून दिले पाहिजे', अशी विचारसरणी आज आढळते. परंतु वेदकाल, वैदिक वाङ्मय हा आपल्या इतिहासाचा महत्त्वाचा भाग आहे, हे तर नाकारता येणार नाही ! आपल्या पूर्वजांशी असलेले नाते विसरता येणार नाही, त्यांनी आपल्याला जे दिले ते सर्वस्वी झुगारता येणार नाही. जीवनरीती कालमानाप्रमाणे बदलत जाते. काळाच्या ओघात जुन्याची पडझड होतच असते. परंतु जे जीवनविकासाला उपकारक ठरलेले असते, त्याचा कालही विध्वंस करू शकत नाही. त्यातील जीवनदायी गुण बरोबर घेऊनच प्रवास करणे इष्ट ठरते. 'वैदिक संस्कृतीचे पैलू' हा ग्रंथ वाचताना हे विचार मनात दृढ होत जातात.

एकशे बहात्तर पानांच्या या ग्रंथात एकूण चौपन्न प्रकरणे आहेत. या प्रकरणांतून वैदिक संस्कृतीचे आणि वैदिक मानवाचे एक संकलित चित्र डोळ्यां-पुढे उभे राहते. यातील काही लेख अगदी लहान तर काही मोठे आहेत. परंतु प्रत्येक लेखात त्या त्या विषयाची सुगम मांडणी केलेली दिसते. लेखक वैदिक वाङ्मयाचे व्यासंगी अभ्यासक आहेत. वैदिक संस्कृती हा त्यांच्या अखंड चिंतनाचा विषय आहे. तिच्याकडे पाहण्याचा लेखकाचा दृष्टिकोन गौरवाचा आहे, आपलेपणाचा आहे. पण लेखकाच्या कोणत्याही विधानात पूज्य भावनेचा अतिरेक नाही. वैदिक लोकांच्या देवता, दैनंदिन उपासना, आचारधर्म, जीवनमूल्ये, विज्ञान, कौटुंबिक जीवन, आकांक्षा, स्त्रीजीवन, सामाजिक जीवन अशा अनेक विषयांतून लेखकांनी वैदिक संस्कृतीला शब्दबद्ध केले आहे.

प्रत्येक लेखाचा आरंभ वैदिक मंत्राने झाला आहे. त्या मंत्राचा अर्थ देऊन लेखकांनी त्या संदर्भातील

कथा, व्यक्तिचित्रणे, दैवतकथा, अनुष्ठाने इत्यादींची माहिती दिली आहे वैदिक लोकांचा आचारधर्म विशद करून लेखकांनी वेळोवेळी मार्मिक अभिप्राय दिले आहेत. त्यातूनच मानवी जीवनातील सनातन मूल्ये, स्वभावविशेष यांचे दर्शन घडते. त्यामुळे या लेखांतून वैदिक जीवनाकडे पाहण्याची दृष्टीच वाचकाला प्राप्त होते. वैदिक मानव अग्निपूजक होता. श्रौताग्नी, स्मार्ताग्नी, गार्हपत्य, आहवनीय, दक्षिण, सभ्य, आवसथ्य इत्यादी अग्नींची स्थापना, उपासना जीवनभर करून आहिताग्नी मृत्यूनंतर स्वतःची आहुती अखेरीस अग्नीत देतो, ही त्यागाची परमावधी आहे, पितृपूजेतून वैदिक ऋषींची पितरांसंबंधीची आदराची, भावना दिसते त्याचबरोबर भूतकाळाशी संबंध ठेवण्याचीही प्रवृत्ती दिसते, यजमान-ऋत्विज संबंधातून सामाजिक विकासाची प्रक्रिया जाणवते, अशा प्रकारच्या अनेक अभिप्रायांतून लेखकांच्या अध्ययनातील तन्मयता जाणवते.

वैदिक मानवाची जीवनमूल्ये यावर एक प्रकरण या ग्रंथात आहे त्या मूल्यांचे महत्त्व सनातन आहे. वैदिक ऋषींनी आपल्या प्रतिभेने जीवनमूल्यांचा शोध घेतला. 'ऋत' हे त्याचे एक सुंदर उदाहरण आहे. ऋत म्हणजे सृष्टीचे नियत चक्र किंवा बाह्य सृष्टीचे नियमन करणारे तत्त्व– 'ऋत' शब्दाचाच पुढे 'सत्य' हा अर्थ झाला. सत्य हे नीतीचे आदितत्त्व आहे. सत्य म्हणजे जे जसे आहे, तसे समजणे. सत्यभाषण करणाऱ्यांचे कल्याण होते, खोटे बोलणे हे वाणीचे व्यंग आहे; इत्यादी विचार येथे स्पष्ट झाले आहेत. दम-दान-दया या मूल्यांवर आधारलेली वैदिक कथा, ऋणकल्पनेचे स्पष्टीकरण वेदविचारातील मौलिकता स्पष्ट करणारे आहे. आजच्या जीवनप्रणालीत ऋणकल्पना थोडे निराळे रूप देऊन स्वीकारता येण्यासारखी आहे. व्रतकल्पना वेदांइतकी जुनी आहे. व्रत हा एक पराक्रम, मंगल आहे. सत्याचे आचरण हे व्रताचे मर्म आहे. सर्वच वैदिक आचारधर्माचे आत्मशुद्धी, आत्मविकास हे मर्म लेखकांनी विशद केले आहे.

"विज्ञान हे ब्रह्म आहे" हा मंत्र वैदिक ऋषींच्या उज्ज्वल, सूक्ष्म प्रतिभेचा प्रत्यय देणारा आहे. 'विज्ञानामुळे उत्पत्ति-स्थिति-लय' हाही विचार विज्ञानाची क्षितिजे स्पष्ट करणारा आहे. आधुनिक वैज्ञानिक युगातील माणसाला या विचाराची प्राचीनता आश्चर्यकारक वाटेल. वैदिक ऋषींच्या प्रतिभेचा हा आविष्कार भारतीय मनाला निश्चितच अभिमान वाटण्याजोगा आहे.

भारतीयांनी ज्या वैदिक परंपरांचा, कल्पनांचा, विज्ञानाचा स्वीकार केला आहे, त्यांतील एक म्हणजे कालगणना. शुक्ल-कृष्णपक्ष, मास, ऋतू, अयन, संवत्सर, नक्षत्रज्ञान इत्यादी गोष्टी वेदकालापासून आपल्याला प्राप्त झाल्या आहेत. गणितातील सम, न्यून, अतिरिक्त या कल्पना वैदिक कालातील आहेत. अंगुली, पुरुष, तीळ, हात, कोपर, टीच, वीत, पाऊल इत्यादी अंतर मोजण्याची परिमाणे प्राचीन कालातील आहेत, हे विवेचन सामान्य वाचकालाही काही गवसल्याचा आनंद देणारे आहे. वैदिक आर्यांचे भूमितिविषयक ज्ञान लेखकांनी विस्तारपूर्वक विशद केले आहे, ते उचित असेच आहे. शुल्बसूत्रातील हे सिद्धान्त ग्रीकांच्या तत्सम सिद्धान्तांपूर्वीचे आहेत. आद्यत्वाचा मान या सिद्धातांना आहे.

या पुस्तकातील ब्रह्मोद्ये – विद्वानांतील तत्त्वज्ञानविषयक वादस्पर्धा – ही वेदकालातील तत्त्वजिज्ञासेचा आरंभ दर्शविणारी आहेत ती मार्मिक तशीच वैदिक प्रतिभेची सूक्ष्मग्राहकता स्पष्ट करतात. वेदकालातील ग्रामीण व्यवहाराचे दर्शन घडविताना लेखकांनी बारा बलुत्यांचे वर्णन केले आहे. त्यांचा सर्व व्यवहार यज्ञाच्या संदर्भात स्पष्ट केला आहे. तसे करणे अपरिहार्य आहे. वेदकालीन संगीतातून भारतीय संगीतप्रणालीचा जन्म कसा आहे, हेही लेखकांनी दाखवून दिले आहे.

'आजचे प्रश्न सोडवायला प्राचीन समाजाचे उदाहरण उपयोगी पडेल ही शक्यता नाही' हा विचार डॉ काशीकर यांनी प्रांजळपणे मांडला आहे. त्यांच्या समतोल विचारसरणीचाच तो परिपाक आहे. त्यांच्या सर्वच विवेचनात सुगमता आहे.

आज संस्कृत भाषेला अभ्यासात मानाचे स्थान प्राप्त होणे आवश्यक आहे. त्यासाठी प्रयत्न चालू आहेत. संस्कृतातील प्राचीन वाङ्मय जनसामान्यांपर्यंत पोहोचविण्याचे कार्य झाले पाहिजे. 'घरोघर वेद' ही आधुनिक घोषणा आहे. ती सिद्ध व्हायला हवी असल्यास वेदांचे सुगम विवेचन करणारा, निवडक वेच्यांचे मराठीत भाषांतर केलेला ग्रंथ

निर्माण होणे आवश्यक आहे. डॉ. काशीकर यांचा ग्रंथ या प्रयत्नातीलच एक महत्त्वाची पायरी ठरेल. असे ग्रंथ महाविद्यालये, विद्यापीठे, निरनिराळ्या अध्यापनसंस्थांतून अभ्यासासाठी नियुक्त केले जाणे आवश्यक आहे.

पुण्यातील टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाने १९७१ मध्ये आपला सुवर्ण महोत्सव साजरा केला. त्यानिमित्ताने ग्रंथयोजना हाती घेऊन त्यातील हे एक पुष्प प्रसिद्ध केले आहे. साप्ताहिक केसरीत प्रसिद्ध झालेल्या लेखमालेला ग्रंथबद्ध केल्याने वाचकांची फार मोठी सोय झाली आहे. त्याबद्दल टिळक विद्यापीठाला धन्यवाद द्यावे तेवढे थोडेच !

—गो. वि. देवस्थळी

---

**'मुकज्जी'** : ( कादंबरी ) शिवराम कारंत; अनु. सौ मीना वांगीकर; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन पुणे; पृ. २५२; किं. २५ रु,

**'मुकज्जी' एक सनातन चिंतन**

ज्ञानपीठ पारितोषिक विजेते प्रख्यात कन्नड लेखक डॉ. शिवराम कारंत यांची गाजलेली कादंबरी 'कनसुगळु मुकज्जीय' ही होय. या कादंबरीचा मराठीत भावानुवाद मीना वांगीकर यांनी केला असून तो कॉन्टिनेन्टलने प्रसिद्ध करण्याबाबत औचित्य दाखविले आहे.

मुकज्जी ही या कादंबरीची नायिका. ती ऐंशी ओलांडलेली आजी आहे. मात्र आपल्या इकडच्या ज्या आजीविषयक कल्पना आहेत, त्यांत ही आजी बसत नाही. ती वृद्धा आहे याचा अर्थ ती जीवनात परिपक्व आहे. ती प्रत्येक वस्तूतील मूलतत्त्वाशी भिडते. सर्वांवर प्रेम करते. नातवाच्या मामाकडून मोडलेले नागीचे जीवन ती ताळ्यावर आणते. या उतारवयातही सर्वांच्या आनंदात सहभागी होण्यासाठी ती नातू नारायणाच्या विवाहासाठी कोल्लूरपर्यंत जाते. आपली जाऊ तिप्पक्काचा अंत्यविधि यथासांग पार कसा पडेल हे पाहते. यातून तिच्या परंपरागत श्रद्धा व्यक्त होतात. जुनाट वातावरणात वाढलेली व सर्व कष्ट करणारी मुकज्जी ही माणूस असली तरी विचारांनी जगाच्या फार पुढे गेली आहे.

मुकज्जीचा नातू सुब्बाराव हा इतिहासप्रेमी आहे. तो विविध ठिकाणी ऐतिहासिक संशोधन करतो. उत्खननात सापडलेल्या वस्तू तो जेव्हा जेव्हा मुकज्जीस दाखवितो त्यावेळी ती प्रत्येक वस्तूच्या मागे असलेली कथाही सांगते. तिला विविध स्वप्ने पडतात. तिच्या सर्जनशील मनाच्या आविष्कारातून पडलेली ही स्वप्ने त्रिकालज्ञानाची साक्षी आहेत. या जगाचे सर्व अनुभव ती लपून पाहते. माणसाने निर्मिलेल्या पाप पुण्य या संकल्पनेला आव्हान देते. रूढींवर व त्याद्वारा निर्माण झालेल्या अत्याचारांवर ती कडाडून प्रहार करते. ती विधवा असली तरी स्त्री-पुरुष संबंधाचे आदिम नाते ती चांगल्या रीतीनें जाणते. या भावसंबंधातून पुरुषसत्ताक कुटुंबपद्धतीतून स्त्रीवर होणाऱ्या अन्यायाची ती दखल घेते. जेव्हा ती घरात कुणाशी फारसे बोलत नाही अन् एकांतात स्वतःशी बडबड करते तेव्हा माणसे तिला वेडी ठरवितात. ती ऐहिकातील माणसांशी फारसे बोलत नाही, त्यामुळे लोक तिला मुकी मानतात. पण तिचे स्वतःशी बडबडणे हा आत्मसंवाद आहे. अन् तिचे हे वेड स्वात्मशोधाच्या पहिल्या पायरीवर विसावणारे आहे. काहीही न शिकणारी ही मुकज्जी जीवनाच्या विद्यापीठातील डॉक्टरेट आहे. तिचा सुब्बारावशी या कादंबरीत जेव्हा जेव्हा संवाद घडतो तो मुळात वाचला की आपण सुन्न होतो. अंधाऱ्या खोलीत वावरणाऱ्या या मुकज्जीला इतके ज्ञान कुठून आले याचे आश्चर्य वाटते अन् ती अंधारी खोली हेही प्रतीकात्मक वाटते.

मुकज्जी पहात असलेल्या व स्वप्नांपलीकडे दिसणाऱ्या जीवनातील चिरंतन सत्य म्हणजे माणसाचे जीवनानुभव व त्याची अनंतता. यातून जीवनात निर्माण होणारे शाश्वत प्रश्न. मुकज्जी असले प्रश्न अतींद्रिय पातळीवरून सोडविते. समाजात अशा प्रकारची व्यक्ती असू शकेल का हा मुकज्जीचा मूळ प्रश्न आहे, या प्रश्नाच्या अनुरोधाने ती हा शोध घेता घेता जीवनशोधाच्या मुळाशी येते; की जेथे फक्त वासना व भावना नग्न स्वरूपात उभ्या असतात. या मुकज्जीच्या क्षणात हजारो वर्षांचा सांस्कृतिक इतिहास आहे. यातून निर्माण होणारे निष्कर्ष सृष्टीच्या स्थितीचे व लयाचे अंतिम नाहीत असे मुकज्जी समजाविते. तिने पुराणकथांनाही परखड प्रश्न विचारून भंडावून सोडविले आहे. 'पुनर्जन्म देवांनाच असू दे' (पृ. १६३). 'आम्ही कोणाला न

विचारता जन्मलो, न सांगताच मरू' (पृ. १७४). 'मरण काय कुणालाही चुकलं नाही. तरीही मला लवकर मृत्यू येऊ दे असं मी कोणाकडेही मागणं मागितलं नाही. आणि मागणारही नाही (पृ. १७९). 'माणसांना हवे तसे देव आले' (पृ. २२६). यातून मुकज्जीचे परिपक्व चिंतन व्यक्त होते; म्हणून ती चिरंजीव-सनातन आहे. कादंबरीतही ती मरत नाही. तिची जख्खडता शारीरिक असली तरी मनाने शाश्वत आकाशविचारांना कवेत घेणारी आहे. म्हणून मुकज्जी हा एक अखंड जीवनशोध वाटतो. तो अथांग जीवनप्रवाह वाटतो.

अशी व्यक्तिरेखा मराठीत नाही. जीवनाची इतकी परिमाणे लाभलेली मुकज्जी कारंतांच्या बुद्धि-प्रधान चिकित्सेचा अर्क आहे. अंधश्रद्धा, आत्मवंचना, मनोविकृती या सर्वांचा शोध या कादंबरीत आहे. डॉ. कारंतांनी घेतलेला हा सूक्ष्म शोध मुकज्जी संपविल्यानंतरही अस्वस्थ करतो हे कादंबरीचे यश. डॉ. कारंतांची मानसकन्या मीना वांगीकर यांनी हा भावानुवाद नेमकेपणाने मराठीत आणल्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन. श्री. अनंतराव कुलकर्णी यांनी काळजीपूर्वक या भावानुवादावर संस्कार केले आहेत. कॉन्टिनेन्टलने पुस्तकही चांगले काढले व सुभाष अवचटांच्या मुखपृष्ठातूनही मुकज्जी चांगल्या रीतीने व्यक्त झाली आहे याबद्दल कोणीही दर्दी वाचक मनःपूर्वक दाद देईल.

—यशवंत पाठक

---

**'इस्कोट' ( कादंबरी :** लेखक – भीमसेन देठे, प्रकाशक – जगदीश रा. मोरे, सरचिटणीस संबोधी, १७/५२६ शास्त्रीनगर, गोरेगाव (पश्चिम), मुंबई – ४०००६२; पृष्ठे – १७५; मूल्य – तीस रुपये.

---

दिनांक १४ ऑक्टोबर १९५६ रोजी परमपूज्य डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी आपल्या ५ लाख अनुयायांना बौद्ध धर्माची नागपूर येथे दीक्षा देऊन नवी जीवनदृष्टी प्रदान केली. धर्मांतराच्या कृतीने महाराष्ट्राच्या खेडोपाड्यांतील सारे महारवाडे खडबडून जागे झाले. हे जागेपण महारवाड्यात, दलित समाजात गेल्या पाव शतकात कसे घडले याचे प्रतिदर्शी सर्वेक्षण म्हणजे ही कादंबरी. वडगावच्या महारवाड्याची ही कथा समग्र दलित समाजाची प्रातिनिधिक मनोवेदना. दामू वाघमारे हा महारवाड्यातील कर्ता पुरुष. त्याची बायको सखू ही ग्रामपंचायतीतील झाडूवाली. दामू आणि सखू पडेल ती कामे करून, कष्ट-अपमान साहून आपल्या मुलाचे –मधूचे शिक्षण पूर्ण करतात. मधूला उच्चवर्णीय विद्यार्थ्यांचा सहवास लाभतो. प्रेम लाभते. मेघा ही गावच्या अप्पा कुलकर्णी या जबरदस्त ब्राह्मण असामीची मुलगी. शालेय जीवनापासून तिचा सहवास मधूला लाभतो. जातींच्या बंधनात त्यांचे प्रेम कधी अडकत नाही. महाविद्यालयीन शिक्षणाच्या निमित्ताने दोघेही मुंबईच्या सिद्धार्थ कॉलेजात विशेष साहचर्यात येतात. परिणती विवाह. असंख्य अडचणींवर मात करून मधू व मेघा आपला संसार, स्वप्न साकारण्याचा प्रयत्न करतात. परंतु गावचा पाटील, सरपंच यांच्या चिथावणीने अप्पा–मेघाचे वडील–कटकारस्थानात सामील होतात. मधूच्या निमित्ताने वडगावचा सारा महारवाडा जाळला जातो. उद्ध्वस्त केला जातो. सिद्धार्थनगर बेचिराख होते. दलितांच्या साऱ्या आशाआकांक्षांचा चक्काचूर होतो. म्हणून 'इस्कोट' हे अन्वर्थक ग्राम्य शीर्षक. इस्कोट होण्यापूर्वी अन्यायाला तोंड देणारा, आपल्या समाजाचे छातीचा कोट करून संरक्षण करणारा दिलदार कचऱ्या; दलित समाजाची आशा अंकुरित करणारे भोसले साहेब, सनातन वातावरणात वाढूनही मधूवर निर्व्याज माया करणारी मेघाची विधवा राधाआत्या ही सारी व्यक्तिचित्रे चित्रपटाप्रमाणे एकामागून एक सरकत असतात. इस्कोटची ही अशी सारकथा.

### केंद्रबिंदू

दलित समाजाची प्रदीर्घ कहाणी हेच केवळ या कादंबरीचे प्रयोजन नव्हे. एकूण मराठी कादंबरीत व्यापक आशयतेने, चिंतनीयतेने लक्षणीय ठरेल अशी ही पहिली दलित-सामाजिक कादंबरी आहे. प्रा. केशव मेश्राम म्हणतात त्याप्रमाणे "पशुपातळीवर ठेवल्या गेलेल्या समाजातला नवा सांस्कृतिक बदल हाच श्री. भीमसेन देठे यांच्या 'इस्कोट'चा केंद्रबिंदू आहे."



अनुक्रमणिका

या कादंबरीत आक्रस्ताळेपणा नाही. अकारण ऊरबडवेपणा नाही. सवर्णांवर निष्कारण ऊठसूट खापर फोडण्याची बाष्कळ भाष्यगिरी नाही. आहे ते स्वच्छ दलित समाज दिग्दर्शन. पारदर्शक दिग्दर्शन. यातून दलितांतर्गत अदृश्य गुणदोषांचे दर्शनही सुटलेले नाही. चांभार फौजदार दलित समाजाचा कृतांत काळ कसा ठरू पाहतो हे सांगण्याचे धारिष्टच आहे. म्हणूनच ही कादंबरी दलित-दलितेरांबरोबरच दलित-दलितांतर्गत सहसंबंधीय संस्कृतीचा सुंदर आविष्कार वाटतो. ही व्यापकता हीच या कादंबरीची यशस्विता आहे. या कादंबरीत बळकट दलित पुरुषार्थाचा प्रत्यय आहे. जिद्द आहे; नव्या जीवनाची उभारी आहे. दलित मनाला इस्कोट होऊनही सशक्त सांत्वन आहे. कारण शेवटी सनातनी, परंपरावादी झुंडशाहीला दलितांची 'झुंजशाही' हीच पर्याय ठरणार आहे. हीरोशिमा व नागासाकीपेक्षा भयाण असा माणुसकी नष्ट करणारा हा जातीय वैमनस्याचा झगडा कोण व कसा मिटविणार? हाच प्रश्न अग्निकांडाकडे पाहात विमनस्क बसलेल्या सखूच्या किंकाळीतून सूचित होतो.

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी या कादंबरीच्या लसलसत्या शक्तिबीजाचे रहस्य कादंबरीच्या उद्‌घाटन समारंभात मार्मिकपणे सांगतात :

"हजारो वर्षे स्तिमित राहिलेल्या अस्पृश्य समाजाला डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या विचारधारेची ऊब लाभली, आणि तीच प्रेरणा घेऊन आज हा दलित समाज नव्या उन्मेषाने वाटचाल करू लागला आहे. भीमसेन देठे यांची ही 'इस्कोट' कादंबरी म्हणजे समाजपुरुषाच्या वेदनेची हृदयस्पर्शी कहाणी आहे."

**– सतीश वि. कुलकर्णी**

---

**'वाघीण'** : ले. व. बा. बोधे; मेनका प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. १९६; किं. २० रु.

---

गरीबांचे शोषण करणारा खेड्यातला सावकार, इनामदार, खोत हा धनाढ्य वर्ग, त्यांचा विषयपिपासूपणा, त्यांचा अन्याय, दलितांवर होणारा जुलूम याविरुद्ध लढण्याकरिता उभा ठाकलेला क्वचितच जन्म घेणारा, गरिबांचा कैवारी वीरपुरुष– त्याचा या वर्गाविरुद्ध व सरकारविरुद्ध चालणारा लढा, त्याला अखेरीस आलेले वीरमरण, हौतात्म्य हे मराठीच्या ग्रामीण आणि प्रादेशिक कादंबरीतले अनेकांनी अनेकवेळा हाताळलेले कथानक आहे. यावर पूर्वी ग. ल. ठोकळ, र. वा. दिघे, म. भा. भोसले यांसारख्या सिद्धहस्त लेखकांनी लिहिलेल्या कादंबऱ्या अत्यंत यशस्वी ठरल्या. लोकप्रिय झाल्या. अनेक अर्थांनी त्या खरोखरीच चांगल्या होत्या. भाषासौष्ठव, पात्ररेखन, कथानकाची खुलावट यात निःसंशय सुंदर होत्या. त्यांपैकी काहींवर निघालेले चित्रपटही गाजले. तशाच कथानकावर प्रा. बोधे यांची नवी कादंबरी 'वाघीण' उभी आहे. फरक एवढाच नायकाची जागा एक लढवैय्या स्त्रीने– 'रत्ना' नावाच्या वाघिणीने घेतली आहे. भावाच्या खुनानंतर चिडून ती भावाची बंदूक त्याचा सूड उगवण्यासाठी अन्यायाच्या परिमार्जनासाठी उचलते. अन्यायाविरुद्ध, सरकारविरुद्ध, प्रस्थापितांच्या विषयवासनेविरुद्ध एकाकी लढा देत रहाते. अखेरीस धारातीर्थी पडते. तिची जमातही तिच्या बाजूने उभी रहात नाही. वेळप्रसंगी तिची निंदानालस्ती करते. तिच्याशी दगाबाजी करते. लेखकाने एवढेच कथानक साध्यासुध्या रांगड्या भाषेत रंगवले असते तर कादंबरी निदान वाचनीय निश्चित झाली असती.

पण याखेरीज कादंबरीत नसावे असे खूप काही आहे. अर्वाच्च, बिभत्स भाषा आहे. शिव्यांचा शब्दकोश म्हणून कादंबरीचे उदाहरण देता येतील अशा अस्सल ग्रामीण शिव्या आहेत. जाता येता संभोगाचे उल्लेख आहेत. असहाय्य स्त्रीवर केलेल्या बलात्काराचे, अवैध स्त्रीपुरुष संबंधाचे मुलगा आणि आई यांच्यातील संबंधाचे संदर्भ आहेत, वर्णने आहेत, किंबहुना कथानक त्याशिवाय पुढे सरकतच नाही. कानफाटी गोसाव्यांच्या जीवनावरची कादंबरी असे मलपृष्ठावरच्या परिचयात आवर्जून सांगितले गेलेय. पण प्रत्यक्षात कानफाटी गोसावी हे शब्द वगळता कादंबरीत या जमातीचा काही एक परिचय होत नाही. प्रत्यक्षात आहे पुण्या-मुंबईच्या सर्वसामान्य झोपडपट्टीतले म्हणून नेहमी रंगविले जाणारे

अनुक्रमणिका

नमुनेदार जीवन. प्रत्यक्षात या झोपडपट्टीतले दादा, त्यांचे हस्तक, दारूचे अड्डे यांचेच दर्शन होते.

मूळ कथानक हाणामाऱ्या, खून, बलात्कार यांनी भरलेले असल्यामुळे सर्वसामान्य वाचकाला ही कादंबरी वाचनीय वाटेल. पण खरोखर अशी पुस्तके वाचकांच्या अभिरुचीचे अधःपतन करणारीच ठरतात. मुलाबाळांच्या, लेकीसुनांच्या हातात द्यावयाचे हे पुस्तक निश्चितच नव्हे. यात कुठेही मानवी स्वभावाच्या कंगोऱ्यांचे दर्शन नाही, अनोख्या भावनांची गुंफण हलक्या हाताने उकलून दाखवायचा प्रयत्न नाही. प्रा. बोध्यांची 'वाघीण' कादंबरी निश्चितच हीन अभिरुचीला प्रोत्साहन देणारी, मराठी कादंबरीच्या ऱ्हासाला कारण होणारी अशी आहे असेच तिचे वर्णन करावे लागेल. अथपासून इतिपर्यंत नेटाने ग्रामीण भाषेची नक्कल वापरण्यात मात्र लेखक यशस्वी झाला आहे. ग्रामीण वातावरण जरी नाही तरी ग्रामीण व ग्राम्य भाषेचा परिचय मात्र चांगलाच होतो. मराठी भाषेच्या अभ्यासकाला या दृष्टीने कादंबरी उपयुक्तच वाटेल.

**– श्यामकांत कुलकर्णी**

---

## स्वागत

---

**'सहजीवन'** लेखिका – रमाबाई केशवराव गोखले; प्रकाशक– कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी, पुणे– ३०; पृष्ठे– १४४; किंमत– दहा रुपये.

---

जुन्या पिढीतील एक थोर स्वातंत्र्य सैनिक, महान देशभक्त, तळमळीचे कार्यकर्ते व 'कर्नाटक वाघ' म्हणून लौकिक प्राप्त झालेले दिवंगत केशवरावजी गोखले यांच्या पत्नी रमाबाई गोखले यांनी चितारलेले स्वातंत्र्यसंग्रामातील हे सहजीवन.

केवळ कन्नड चार इयत्ता व इंग्रजी दोन इयत्ता शिकलेल्या या झुंझार महिलेने आपले सहजीवन मराठी जनतेपुढे वयाच्या अमृतमहोत्सवी वर्षी मांडावे हा महान योग होय. स्वातंत्र्यपूर्व काळातले मंतरलेले दिवस या पुस्तकाने पुन्हा एकदा उभे राहतात व त्या वेळच्या अनुभवांचे येथे प्रभावी चित्रण झाल्याने ह्या स्मृतिलहरी रोचक व मनोवेधक वाटतात.

मराठी साहित्यात सुमारे ५० तरी स्त्रियांनी आत्मचरित्र–क्षेत्रात महत्त्वपूर्ण भर घातली आहे. त्यात सहचरित्रे नाहीत असे नव्हे. यापूर्वीच पतिभक्तीमय अशा रमाबाई रानडे, लीलाबाई पटवर्धन, अन्नपूर्णाबाई रानडे, इंदिरा भागवत, लक्ष्मीबाई पटवर्धन, राधाबाई आपटे यांच्या आत्मकथा आपणापुढे आहेतच. या वैशिष्टयपूर्ण आत्मचरित्रात पतिभक्ती व राष्ट्रभक्ती यांनी ओथंबलेले श्रीमती रमाबाई गोखले यांचे हे सहजीवन खचितच चित्ताकर्षक वाटेल. या सहजीवनाने भारतीय स्वातंत्र्यसंग्रामात कर्नाटकातील एका स्त्रीने किती महत्त्वाचा वाटा उचलला आहे, केशवराव गोखले यांना स्फूर्ती, चैतन्य देऊन अलौकिक असे धैर्य कसे दाखविले आहे, हे स्पष्ट होते. या आत्मकथेत त्यांनी महात्मा गांधी, पंडित नेहरू, गंगाधर देशपांडे, सेनापती बापट, गोविंदराव याळगी, वळवंतराव दातार, बाबासाहेब सोमण, बॅ. जिना, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, आचार्य प्र. के. अत्रे, दीनानाथ मंगेशकर यांच्या सांगितलेल्या आठवणी रसाळ आहेत. संसारात राहून स्वार्थत्यागाने देशकार्य कठीण महाकर्म आहे. हा त्याग मागच्या पिढीतील भारतमातेच्या सुपुत्रांनी आचरणात आणला. हे त्यांचे उद्‌गार सार्थच आहेत. परतंत्री मानवी जीवनाची सार्थकता स्वातंत्र्याच्या साफल्यात असते. हे साफल्य रमाबाई गोखले व केशवराव गोखले या दांपत्याने आपल्या स्वार्थत्यागाने, तपश्चर्येने व कष्टाने प्राप्त केले आहे. हा सर्वच इतिहास स्वातंत्र्योत्तर काळातील पिढीने एकदा अवलोकन करावा. मानवी जीवनातील खेद, हर्ष, आपदा, विरह याप्रसंगी त्यांच्या भावोत्कट अंतःकरणातून स्फुरलेल्या काही कविताही यात समाविष्ट केल्या आहेत. स्वातंत्र्यप्रेमी व्यक्तीला व देशभक्तीचे बाळकडू घेणाऱ्यांना हे पुस्तक निश्चितच आवडेल असा विश्वास वाटतो.

×



अनुक्रमणिका

**'तेजस्वी नेतृत्व व कर्तृत्व – इंदिरा गांधी'** लेखक पंढरीनाथ पाटील, प्रकाशिका – सौ. आशादेवी पंढरीनाथ पाटील, तपोधन गृह सहकारी संस्था, ब्लॉक नं. १२, जयप्रकाश रोड, अंधेरी (प.) मुंबई– ४०००५८; पृष्ठे १००; किंमत – दहा रुपये.

विद्यमान जगातील एक धुरंधर, मुत्सद्दी, धडाडीच्या क्रियाशील राजकारणी व गरीबांबद्दल सतत कणव बाळगणाऱ्या आपल्या देशाच्या गौरव असलेल्या आदरणीय पंतप्रधान श्रीमती इंदिरा गांधी यांच्या तेजस्वी नेतृत्वाची व अलौकिक कर्तृत्वाची ओळख सर्वसामान्य जनतेस व विद्यार्थीवर्गास श्री. पंढरीनाथ रावजी पाटील यांच्या या छोटेखानी चरित्राने उत्तम प्रकारे होते. एकूण दहा छोट्या प्रकरणांतून इंदिराजींच्या व्यक्तिमत्त्वातील अलौकिक गुणांचे दर्शन घडते. इंदिराजी या भारतीय जनतेच्या स्फूर्तिनिधान कशा आहेत हे लेखकाने अत्यंत समर्पक भाषाशैलीने पटवून दिले आहे. उत्कृष्ट अशी छायाचित्रे व प्रभावी मुखपृष्ठ यामुळे पुस्तकाच्या आकर्षकतेत खचितच भर पडली आहे. सुप्रसिद्ध दलित साहित्यिक व समीक्षक प्रा. केशव मेश्राम यांनी प्रस्तावनेत इंदिराजींच्या मोठेपणाचे रहस्य मनःपूर्वकतेने सांगितले आहे. 'विरोधाच्या वादळात ठाम उभे राहणाऱ्या झाडाची ओळख करून देणारा हा आनंदाचा ठेवा घराघरांत जावा' अशी प्रा. मेश्राम यांच्याप्रमाणेच वाचक सदिच्छा व्यक्त करतील. यापूर्वी श्री. पंढरीनाथ पाटील यांनी स्वर्गीय वसंतरावजी नाईक (१९७५) व श्री. शंकररावजी चव्हाण (१९७६) यांचे चरित्र वाचकांसमोर ठेवले आहे. साऱ्या देशाच्या प्रेरणास्थान, श्रद्धास्थान व दलितांच्या आशास्थान झालेल्या नि जगातील विकसनशील देशांच्या मार्गदात्या असलेल्या श्रीमती इंदिराजी गांधी यांचे हे प्रेरक व चैतन्यदायी जीवनदर्शन योग्य वेळी घडवून श्री. पाटील यांनी महान राष्ट्रीय कार्यच पार पाडले आहे.

× × ×

**'प्रोफेसर सत्तिगिरी'** : संपा. वसुंधरा कट्टी; प्रकाशक– कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे – ३०; पृष्ठे १००; किंमत १० रु.

सुशिक्षित पदवीधरांच्या तीन पिढ्यांतील इंग्रजीचे उत्कृष्ट प्राध्यापक म्हणून कीर्ती मिळविलेले दिवंगत बी. डी. सत्तिगिरी यांच्या आठवणींचा हा संग्रह. प्रा. सत्तिगिरी यांच्या कन्या डॉ. सौ. वसुंधरा कट्टी (कुमुद सत्तिगिरी) यांनी हे कार्य करून पितृऋण अंशतः फेडण्याचा प्रयत्न केला आहे. केवळ इंग्रजीचे प्राध्यापकच म्हणून नव्हे, तर आदर्श विद्यार्थी, मनाचे प्रांजल, कलंदर, उमदे, मिस्किल, मूर्तिभंजक, भला माणूस, अखंड ज्ञानसाधक, क्रिकेटप्रेमी अशा विविध पैलूंची ओळख आठवणींच्या रूपाने त्यांच्या सहवासात आलेल्या निकटवर्ती व्यक्तींनी करून दिली आहे. सुमारे पृष्ठ अर्धापृष्ठ मर्यादेतील ४८ स्फुट लेखांमुळे प्रा. सत्तिगिरी या शिक्षणप्रेमी व्यक्तीची मूर्ती चटकन उभी राहते. विविध क्षेत्रांत या थोर आचार्यांचे थोर शिष्य आपल्या कर्तृत्वाने तळपत आहेत हे या संग्रहावरून दिसून येते.

× × ×

**'झळ'** : लेखक– प्रा. बाबुराव गायकवाड, प्रकाशक– सुरेश राऊत, १ कौस्तुभ, पं. गुणीदास मार्ग, माहीम, मुंबई १६; पृष्ठे– ७४; किंमत– आठ रुपये.

नवलेखक उत्तेजन योजनेतून प्रकाशित झालेली प्रा. बाबुराव गायकवाड यांची ही पहिली कादंबरी. मानवी जीवन किती गुंतागुंतीचे, क्लिष्ट, जटिल असते याची सुंदर अशी भावगुंफण या कादंबरीत केली आहे. केवळ सामाजिक परिस्थितीमुळेच दलित जीवन गुंतागुंतीचे होते असे नव्हे, तर या जीवनातही अंतर्गत– मानसिक आघाताचे किती जीवघेणे प्रसंग येतात हे या कादंबरीत उलगडून दाखविले आहे. बदफैली माता, स्वाभिमानी पिता, मिलटरीतील कर्तृत्ववान बंधू, त्याच्याशी आंतरजातीय विवाह करण्यास तयार होणारी अधिकाऱ्याची कन्या, नंतर तिला उद्ध्वस्त होऊ वाटणारे वास्तव; हे सर्व पाहून व सोसून हतबुद्ध झालेला लेखक या सर्वांचे मानसिक





अनुक्रमणिका

आंदोलन म्हणजे ही कादंबरी. एखाद्या घराला आग लागली की त्याच्याशी अनुबंधित अशा वस्तीत झळ आपोआप पसरते. परिस्थितीच्या आवर्तात निर्माण झालेली ही झळ सर्वच मनोरथ कसे उलटून टाकते हे प्रा. बाबुराव गायकवाड यांनी छान पद्धतीने दाखविले आहे.

× × ×

**'कवडसे'** (कविता संग्रह) : संपादक– दिलीप मालवणकर; प्रकाशक– रविंद्रनाथ प्रकाशन, ब्लॉक ए–५०३, उल्हासनगर–४; पृष्ठे ५४; किं. ६ रु.

सर्वश्री संजय पवार, राजा बिवलकर, ज्योतिका ओझरकर, शिराज मुजावर, जयंत पवार, राजेंद्र चव्हाण, सुनीता टिल्लू, प्रकाश पुराणिक, भाऊ विशे, कॅस्केड व दिलीप मालवणकर या नवोदित कवींच्या विविध भावभावनांचा आविष्कार करणाऱ्या कवितांचा हा प्रातिनिधिक संग्रह. यातील प्रत्येक कवीच्या काव्यशक्तीचा 'कवडसा' पकडल्याचा व नवोदित कवींना प्राधान्य देण्याचा हा उपक्रम निश्चितच स्वागतार्ह आहे. तथापि पूर्वप्रसिद्ध कवितांना स्थान न देता केवळ नवीन कविताच अशा माध्यमातून येणे विशेष प्रोत्साहनात्मक ठरले असते.

× × ×

**'महामायाचक्र'** : लेखिका– लीला भट; प्रकाशक– स्वयं प्रकाशन, ई ७/१२ गोदरेज वसाहत (हिल साइड), विक्रोळी (पश्चिम), मुंबई–४०००७९, पृष्ठे– ४०; किंमत– चार रुपये.

संतश्रेष्ठ ज्ञानेश्वर महाराजांच्या ज्ञानेश्वरीने जसे मराठी जनतेला मोहित केले आहे तसेच त्यांच्या चरित्रानेही. कथा, कादंबरी, काव्य, चरित्रनिवेदन या माध्यमांद्वारे त्यांचे जीवनदर्शन घडविण्याचा अनेकांनी यत्न केला आहे. या प्रयत्नांत श्रीमती भट लिखित मुक्ताबाईंचे हे स्वयंनिवेदन मनाची पकड घेते. केवळ ४० पृष्ठांत या कुटुंबाचे भावविश्व या चिंतनिकेत ज्या पद्धतीने दिग्दर्शित झाले आहे ते केवळ अभूतपूर्वच. आपल्या मुलांच्या भावी कल्याणाकरिता विवेकी, प्रेमळ मातापित्यांनी पत्करलेला मार्ग, भोवतालची परिस्थिती, भावांची अकाली समाधी या सर्व गोष्टींचे 'मुक्ता' ने केलेले हे मुक्त चिंतन वाचकाला शेवटपर्यंत खिळवून ठेवते. ह्या कुटुंबातील माणसांनी ज्या प्रकाराने आपली गती थांबविली; त्यामुळे ते सर्व मुक्त झाले का ? या प्रश्नावर सातशे वर्षांनंतर झालेले हे भाष्य वाचकाला निश्चितच विचारप्रवृत्त करील.

× × ×

**'तीस वर्षाचे मूल'** : (काव्य) – कवी– प्रा. माधव थोरात, प्रकाशिका– सौ. सुमन माधव थोरात, मल्लिकार्जुन प्रकाशन, साळी बिल्डिंग, कोपरगाव; पृष्ठे– ४८, किंमत– पाच रुपये.

प्रा. माधव थोरात यांचा हा पहिला कवितासंग्रह. समग्रदर्शी भावनांचा रसोत्कर्ष म्हणजे हा कवितासंग्रह. प्रीतीच्या सूक्ष्म भावच्छटा, सामाजिक जाणिवेशी अनुबंधित, राजकीय विमर्शाशी परिचित अशी ही चित्ताकर्षक कविता. यात भावकणिकांचा व बालगीतांचाही समावेश आहे. कविवर्य प्रा. वसंत बापट प्रास्ताविकात सार्थपणे म्हणतात, "या कवीजवळ अनुभवांची विविधता आहे. त्याचे कवित्व बहुलक्ष्यी आहे आणि कवितेला सौंदर्य देणारा शब्दांचा व शब्दसंहितांचा न्यास निर्माण करण्यात त्याची लेखणी यशस्वी झाली आहे."

× × ×

**'ऋतुस्पर्श'** लेखक– अशोक बेंडखळे; प्रकाशक प्रफुलचंद शेणई, १९१२ नारायण भुवन, जीवदानी रोड, विरार (पूर्व), जिल्हा– ठाणे, पृष्ठे ११२, किंमत १० रु.

विविध नियतकालिकांतील पूर्वप्रकाशित १६ ललित लेखांचा हा संग्रह; महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाच्या अनुदान योजनेतून प्रसिद्ध झाला आहे. यातील बहुतेक विषय दैनंदिन अनुभवातले आहेत. पण त्यातील मनोतरंग वेधक वाटतात. उदा., रस्ते, समुद्रकाठ. कालाच्या फरकानुसार भावुकतेत होणारे निरनिराळे बदल या सर्वच ललित निबंधांचे वेगळेपण ठरावे. प्रस्तावनेत श्री. विजय तेंडुलकर यांनी ललित लेखांच्या प्रकाराची चिकित्सा केली आहे.

× × ×






**'अस्तोदय' :** कवी– शंकर शामराव काळे (चंद्रचूड) प्रकाशक– विनायक शामराव काळे, काळे ब्रदर्स पब्लिकेशन, शामसदन, ६० सोमवार पेठ, पुणे–११; पृष्ठे–६०; किंमत–पाच रुपये.

लोकमान्य टिळकांच्या निर्वाणानंतर थोड्याशा कालावधीत रचलेले हे विलापिका खंडकाव्य. या खंडकाव्यात कवीने लो. टिळक यांचा अस्त व महात्मा गांधी यांचा उदय या मार्मिक कल्पनेचा मेळ सुंदररीत्या वर्णिला आहे. १६ चित्रांतील ही विलापिका एकेकाळी अतिशय गाजली. तिचे पुनर्मुद्रण ६० वर्षांनी करून कवींच्या बंधूंनी त्यांची स्मृती चिरंतन स्वरूपात कोरून ठेवली आहे.

**– सतीश वि. कुलकर्णी**

---

## वाचकांचा पत्रव्यवहार–

### लोकायतदर्शन व ऋणसंकल्पना

संपादक 'नवभारत' यांस—

**नवभारत** ऑक्टोबर १९८० च्या अंकात प्रा. आ. ह. साळुंखे यांनी–

यावज्जीवं सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

या श्लोकावरून लोकायतिकांचा बेजबाबदारपणा सिद्ध होतो या आक्षेपाला उत्तर देण्याचा यत्न केला आहे.

प्रा. साळुंखे यांचे या बाबतीतले लोकायतांचे समर्थन मला लंगडे वाटते. प्रा. साळुंखे यांच्या मते 'चार्वाकांच्या या विधानामागे एक अर्थशास्त्रीय व समाजशास्त्रीय पार्श्वभूमी' आहे (पृ. २८). ही पार्श्वभूमी त्यांनी अगोदर (पृ. २५) पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केली आहे.

"ऋण हा ऋणको व धनको यांच्यामधील एक करार असतो...ऋणकोचे घेतलेले कर्ज परत फेडण्याची इच्छा आहे, कर्जावर काही व्याज देण्याची त्याची तयारी आहे, भविष्यकाळात व्याजासह कर्ज परत करण्याची कुवत त्याच्याजवळ आहे. इ. गोष्टी कर्जाच्या व्यवहारात गृहीत धरल्या जातात...एखादा मनुष्य कर्ज देतो, तेव्हा व्याजाच्या रूपाने आपला फायदा होणार आहे, हे तो गृहीत धरत असतो. त्याचप्रमाणे व्याजाची हानी स्वीकारूनही एखादा मनुष्य कर्ज स्वीकारतो, तेव्हा होणाऱ्या हानीपेक्षा त्याला होणारा लाभ हा निःसंशयपणे अधिक मोठा असतो. म्हणजेच या व्यवहारात ऋणको व धनको या दोघांचेही हित असते. यामध्ये सामाजिक दृष्ट्या बेजबाबदारपणाचा प्रश्नच निर्माण होत नाही... आज माझ्याजवळ एखादी वस्तू नाही, दुसऱ्याजवळ मात्र ती त्याच्या गरजेपेक्षा जास्त आहे, त्या वस्तूच्या अभावी मला अतोनात त्रास सहन करावा लागणार आहे, भविष्यकाळात मात्र ती वस्तू मला भरपूर प्रमाणात मिळणार आहे, असे दिसत असले तर मनुष्य त्या वस्तूची उसनवारी करतो; हा नित्याचा व्यवहार आहे...आधुनिक अर्थव्यवस्थेचा फार मोठा भाग कर्जाच्या व्यवहारावर आधारलेला असतो..." (अधोरेखा मुळातल्या नाहीत.)

ही मांडणी बरोबर आहे. पण कर्जव्यवहार केव्हा योग्य ठरतो याचा वरच्या उताऱ्यात प्रा. साळुंखे यांनी स्वतःच जो निकष दिला आहे (अधोरेखित भाग पहा) तोच वापरला तर 'घृतं पिबेत्'चे समर्थन करता येणार नाही. कर्ज व्याजासह परत करता येईल अशी बळकट संभाव्यता दिसत असेल तरच कर्ज घेणे ऋणकोच्या दृष्टीने श्रेयस्कर ठरेल; तसे नसेल तर ते वर्तन बेजबाबदारपणाचे ठरेल असे प्रा. साळुंखे यांच्याच शब्दांमधून प्रतीत होते.

अर्थशास्त्राच्या परिभाषेत 'घृता'साठी घेतलेले कर्ज हे 'उपभोग कर्ज' (Consumption loan) असल्यामुळे त्यामधून ऋणकोची 'परतफेडीची शक्ती' (Repaying capacity) वाढत नाही. कर्ज

जर भांडवलगुंतवणुकीसाठी ( Investment, capital accumulation ) वापरले तरच त्यातून पुढे 'वस्तू ... भरपूर प्रमाणात' मिळेल, म्हणजेच परतफेडीचे सामर्थ्य वाढेल. ( काही अपवादात्मक परिस्थितीत उपभोग हाही भांडवलस्वरूप ठरतो किंवा त्याचा काही अंश भांडवलस्वरूप ठरतो. पण त्या तपशिलात येथे जाण्याचे कारण नाही )

सर्वसाधारण परिस्थितीत उपभोगातून ( consumption ) धनवृद्धी होत नाही; अशा स्थितीत जर कर्ज काढले तर माणूस 'कर्जबाजारी' होण्याचा म्हणजे तो कर्जाच्या ओझ्याखाली बुडण्याचा संभव निर्माण होतो. म्हणून उपभोगासाठी कर्ज काढण्याचा सल्ला हा शहाणपणाचा सल्ला आहे असे म्हणता येणार नाही.

ही झाली **अर्थशास्त्रीय** बाजू. एका विशिष्ट **नैतिक** दृष्टिकोणातून प्रा. साळुंखे असे म्हणू शकतील की माणूस जर दारिद्र्यामुळे नेहमीच्याच अन्नाला मुकू लागला तर **मानवी** दृष्टिकोणातून त्याचे कर्ज काढून जगणे क्षम्य मानले पाहिजे. प्रा. साळुंखे 'तूप' या विषयावर लिहितात त्याच्यामागे हीच भूमिका अनुस्यूत दिसते. "तूप पिणे म्हणजे चैन करणे वा सण साजरा करणे, अशी स्थिती त्या काळात नव्हती. तूप पिणे म्हणजे आपले अत्यावश्यक असे दैनंदिन भोजन घेणे, असा अर्थ होता." ( पृ. २६ )

या ठिकाणी एक गोष्ट लक्षात घेणे जरूर आहे. ती अशी की हे समर्थन प्रा. साळुंखे म्हणतात तसे **अर्थशास्त्रीय** नाही. हे समर्थन एका विशिष्ट प्रकारचे **नैतिक** समर्थन आहे. "आधुनिक अर्थव्यवस्थेचा फार मोठा भाग" कर्जांच्या व्यवहारावर आधारलेला असतो तो अशा तऱ्हेच्या, उपभोगकर्जांच्या, व्यवहारावर नाही.

दुसरे असे की तूप पिणे म्हणजे 'आपले अत्यावश्यक असे दैनंदिन भोजन घेणे' हे प्रा. साळुंखे यांचे विधान अतिरिक्तपणाचे वाटते. 'त्या काळात' असे होते की काय याचा शोध तज्ज्ञांनी घ्यावाच; पण मला हे फार शंकास्पद वाटते. "त्या काळात गोधन हेच भारतीयांचे खरे धन होते" असे साळुंखे म्हणतात. व आपला निष्कर्ष समर्थित करतात. आज ज्या देशांमधून ( उदा. हॉलंड, डेन्मार्क इ. देश ) दूधदुभत्याचे वैपुल्य आहे त्यांमध्ये तरी दुग्धजन्य पदार्थ ( तूप किंवा लोणी सोडाच ) हे **मुख्य अन्न** आहे काय ? की मांसपदार्थ व गहू हे आहे ? गोधन म्हणजेच तूप असेही समीकरण मांडून चालणार नाही. आपल्याकडेही 'गोधन' मांसभक्षणासाठी वापरीतच असत. शिवाय तूप हे दुधासारखे 'पूर्णान्न' तरी आहे काय ? म्हणजे त्यावर माणूस नीटपणे जगू शकेल काय ?

घृत निरनिराळ्या प्रसंगी अर्पण करण्याबद्दलचे उल्लेख (पृ. २६) देऊन अथर्ववेदात ( व पर्यायाने लोकायतिकांत ) ते किती महत्त्वाचे होते हे साळुंखे यांनी दाखविले आहे. यावरून खरे तर साळुंखे म्हणतात त्याच्या उलटच निष्कर्ष निघण्याचा संभव आहे. आपण जी गोष्ट ( अग्नीला, अतिथीला) अर्पण करतो ती **मूल्यवान** असते. म्हणजेच सापेक्षतेने ती दुर्मिळ असते. म्हणूनच 'भाकरीसाठी ( किंवा 'खावटी'साठी) कर्ज' म्हणून कुणी म्हटले तर जसा त्याला नैतिक अर्थ प्राप्त होईल तसा 'तुपासाठी कर्ज' याला होणार नाही. 'आम्ही थाळीतून तूप प्यालो आहोत' ( पृ. २६ ) हे विधान अर्थवादात्मकच धरावयास हवे. 'मिशीला तूप लावून हिंडणे' या वाक्प्रयोगात तूप हा चैनीचा पदार्थ असल्याचेच ध्वनित नाही काय ?

'ऋणं कृत्वा...' हे विधान दोन दृष्टिकोणांमधून पाहता येईल. एक, वर म्हटल्याप्रमाणे केवळ लौकिक, आर्थिक पातळीवर त्याचा विचार करता येईल. पण या विधानाचा दुसराही एक अर्थ आहे. एकूण कर्जव्यवहारांवरच धर्माची फारशी कृपादृष्टी नाही. (जशी हिंदुधर्माची नाही तशी इतर धर्मांचीही नाही. ) अशा अवस्थेत ते **धर्मविरोधीही** ठरते, 'विद्रोही' ठरते. चार्वाकांवरील रागाचे हेही आणखी एक कारण असावे.

कर्जव्यवहाराबद्दलची ही एकूण अवकृपा का आणि सर्वच जुन्या संस्कृतींमध्ये ती का दिसून येते याचे मूळात काही आर्थिक कारण असू शकेल. पूर्वीचे समाज तंत्रविद्येच्या दृष्टीने सापेक्षत: कुंठित होते. उत्पादनतंत्र बदलत असे पण फार सावकाशीने, कदाचित् शतका-शतकांच्या अवधीनंतर. भांडवलगुंतवणुकीची लाट नव्या उत्पादनतंत्राच्या अनुषंगाने बहुधा येते. नंतर ही लाट ओसरते ती पुन्हा नवे तंत्रज्ञान उदयाला येईपर्यंत ( प्रामुख्याने प्रा. जोसेफ


अनुक्रमणिका

शुंपीटर यांनी हा विचार मांडला आहे.) आजचा काळ वेगळा आहे. तंत्रज्ञानाचा वेग वाढला आहे आणि भांडवलगुंतवणुकीचाही (गेल्या २–३ शतकांतला भांडवलशाहीचा विकास तंत्रज्ञानीय विकासापासून फारसा वेगळा करता येणार नाही). म्हणून पूर्वीच्या काळची बहुतांश कर्जे ही भांडवलगुंतवणुकीसाठी म्हणजेच 'उत्पादक' (Productive) असण्यापेक्षा उपभोगासाठी, म्हणजेच अनुत्पादक (Unproductive) असण्याचा संभव जास्त. यातून कर्जबाजारीपणाच निष्पन्न होणार. म्हणून धर्माज्ञेलाही काही सामाजिक-आर्थिक अर्थ असणार असे म्हणता येते. (उत्पादक कामासाठी कर्ज वापरता येण्याच्या शक्यता वाढू लागल्यावर ख्रिश्चन धर्मशास्त्र्यांनीही धर्मनियमांना मुरड घालण्यास किंवा त्यांवर वेगळी भाष्ये करण्यास प्रारंभ केला.)

एक आनुषंगिक मुद्दा तुपाच्या महत्त्वाविषयी आहे. साळुंखे यांचे म्हणणे असे की चार्वाकांना तुपाचे विशेष महत्त्व वाटत होते. हे सिद्ध करण्यासाठी त्यांनी काही उदाहरणे दिली आहेत (पृ. २६). मी यातला तज्ज्ञ नाही, पण मला शंका अशी की वैदिकांनाही तुपाचे तसेच महत्त्व वाटत होते असे संदर्भ काढून दाखविता येणार नाहीत काय? अलीकडच्या काळात तर स्थिती अशी दिसते की तूप खाण्याची पद्धत ब्राह्मणांतच विशेषत्वाने दिसून येते. सधन शेतकरीवर्गातही तूप खाण्याची फारशी पद्धत, निदान परवापरवापर्यंत तरी, नव्हती. उलट 'अन्शुध' (अन्नशुद्धी) म्हणून तुपाचा एखादा तरी थेंब भातावर पडल्याशिवाय ब्राह्मणाचे 'पान' वाच्यार्थानेही 'हलणार' नाही. भरपूर (लोणकढ्या!) तुपाशिवाय ब्राह्मण खूष होत नाही; आणि केवळ नाममात्र तूप वाढणारांना त्याने कंजूष ठरवून श्लोकांमधून विनोदाचा विषय बनविले आहे :

१) आनन्दताण्डवपुरे द्रविडस्य गेहे
चित्रं वसिष्ठवनितासममाज्यपात्रम् ।
विद्युल्लतेव परिनृत्यति तत्र दर्वी
धारां विलोकयति योगबलेन सिद्धः ॥

अनुवाद : गावाचे नाव आनंदतांडवपूर! त्यातही द्रविडाच्या घरी (एका समारंभानिमित्त जेवणावळ) आहे. मात्र तुपाचे भांडे इतके चिमुकले आहे की जणू अरुंधतीची (वसिष्ठवनिता) चांदणीच! त्यात तुपाची पळी आत जाऊन इतक्या वेगाने बाहेर येते की जणू विद्युल्लतेचा नाचच! आणि तुपाची धार अशी सूक्ष्म की एखाद्या सिद्धपुरुषाला ती योगसामर्थ्यानेच दिसणार!

२) या श्लोकाचा प्रथमार्ध आठवत नाही. द्वितीयार्ध असा :

घृतस्य धारा पतिता न वा स्यात् । दिवं गता
वाऽथ भुवं गता वा ॥

अनुवाद : तुपाची धार पडली की पडली नाही? खाली पडली की वरच्यावर अदृश्य झाली?

चिं. वि. जोश्यांच्या एका गोष्टीत भाराभर कपड्यांच्या बदल्यात बोहारणीने एक लहानसा चमचा काढल्यावर 'कोकणस्थांच्या घरी तूप वाढायला चांगला आहे' असा मर्मभेदक फटकारा गुलाबबाई 'दिघे' मारतात.

माझ्या लहानपणी खेडेगावात ब्राह्मणांची 'तूपखाऊ' म्हणून इतर लोक चेष्टा करीत. माझे मराठे मित्र "सागुती खायला येणार का? त्यात तुंप घालू" असे मला चिडवीत.

मी एक लोककविताही ऐकली होती. तिचा एकच चरण आज माझ्या ध्यानात आहे :

बामनं, पोलिसंगं खात्यात त्ये,
घिरित म्हंजे तूंप!

यातही तूप आणि ब्राह्मण यांचे साहचर्य ध्वनित आहे. (बहुधा ही संपूर्ण कविता म्हणजे ब्राह्मणी शब्दांचा एक थट्टेखोर कोश असावा.)

वरच्या कवितांशात तूप आणि पोळी यांचे साहचर्य ध्वनित आहे, तूप आणि भाकरी यांचे नाही. भाकरीबरोबर मीठ, कांदा किंवा फारतर भाजी! हेही अर्थपूर्ण दिसते. हीच गोष्ट दुसऱ्या मजेदार गाण्यातही मी ऐकली आहे.

तुझ्या पोळिवर तूप, गोपाळच्या,
माझ्या पोळिवर तूप ।
वढचानं पळतंय हूप (वानर), गोपाळच्या,
वढचानं पळतंय हूप ॥

मुद्दा असा की तूप वैदिकांना अप्रिय नाही. कदाचित् अधिकच प्रिय असावे.

ह्या विषयाशी संबंध नसलेला एक विचार सुचतो तो असा, की आयुर्वेदाने ज्याला बलवर्धक मानले ते

तूप लोकसंस्कृतीत ब्राह्मणी नाजुकपणाचे प्रतीक कसे बनले ?

असो. प्रा. साळुंखे यांची सर्वच लेखमाला एक सामान्य वाचक म्हणून मला फार विचारचेतक वाटली. फक्त एका मुद्द्यावर काही शंका उपस्थित कराव्याशा वाटल्या, त्या केल्या आहेत.

— स. ह. देशपांडे

---

संपादक ' नवभारत ' यांस--

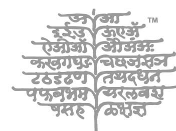
नवभारतच्या जानेवारीचे अंकांतील दोन लेखांबद्दल दोन शब्द लिहीत आहे.

' गांधीजींचे स्मरण ' हा लेख मला आवडला. अगदी सरळ व कथनात्मक पद्धतीने त्यात गांधींचा दृष्टिकोन व पद्धत स्पष्ट केली आहे. श्री. घोरपडे यांचेप्रमाणेच मी गांधीविषयक जो विचार व अभ्यास केला आहे त्यावरून मलाही निर्विवाद असे वाटते, की चुकीच्या मार्गाने आतापर्यंत आपण गेलो असलो तरी अजूनही गांधींच्या शिकवणुकीचे मर्म समजून घेऊन आजच्या परिस्थितीत ती शिकवणूक आचरणात आणली तरच तरणोपाय आहे. गांधींनी सांगितलेल्या मार्गात सतत विज्ञानाची प्रगती व त्यामुळे प्राप्त होऊ शकणारी मानवी जीवनाची समृद्धी व दुःखनिवारण याकडे पाठ फिरवावी लागत नाही.

संपादकीयाचा विषय माझ्या आवडीचा आहे व Linguistic Philosophy, Philosohhy of Analysis वगैरे नावांनी ओळखले जाणाऱ्या तत्त्वज्ञानाचा त्या विवेचनात उत्तम उपयोग केला आहे असे मला वाटते व असाच नेहमी केला गेला तर नवे तत्त्वज्ञान प्रगतिपर आहे याबद्दल दुमत होणार नाही असे वाटते या विवेचनातील धर्म ( व ईश्वर-कल्पना ) याबद्दल मला स्वतःला तत्त्वज्ञानाचा विद्यार्थी म्हणून असे वाटत आले आहे की, भौतिक, आर्थिक, सामाजिक या सर्व क्षेत्रांतील अनुभवाचा समन्वय साधण्याचा धर्म हा प्रयत्न आहे. या पलीकडे वेगळे असे धर्माला अस्तित्व आहे असे कुणीही धर्मनिष्ठ व्यक्ती खरोखर समजत नाही. तत्त्वज्ञान किंवा धर्म ही final आहेत ती इतक्याच अर्थी की कोठेतरी विशिष्ट वेळेला त्यांचे घटकांचे तुलनेने ती स्थिर असतात व असावी; परंतु जर जीवनाचे सर्व क्षेत्रांत महत्त्वाचे बदल होत असतील, सुधारणा होत असेल तर तिचा परिणाम धर्मविषयक कल्पनांचेही सुधारणांत झालाच पाहिजे. खरे तर वस्तुस्थिती अशी आहे की धर्माची उपेक्षा झाल्याने त्यांत व्हायला हव्या होत्या त्या सुधारणा झाल्या नाहीत व म्हणून विज्ञाननिष्ठ, मानवतावादी प्रगतिपर जीवनात धर्माचा अडथळा येतो असे वाटते. राजा राममोहन रॉय, विवेकानन्द रानडे, टिळक, गांधी हे सर्व आपआपल्या प्रकारे धर्मनिष्ठ होते, परंतु सामाजिक जीवनाच्या एक किंवा अनेक क्षेत्रांत त्यांनीच सुधारणा घडवून आणल्या. हिंदुधर्मीयांनी करावयास हवे ते हे की अज्ञान व असहिष्णुता यांवर आधारित असलेले वर्तन सोडून विश्वबंधुत्व, न्यायीपणा, निसर्गप्रेम शिकवणाऱ्या थोर प्राचीन अर्वाचीन हिंदूप्रमाणे आचरण ठेवावे. म्हणजे विज्ञान किंवा माणुसकीशी विसंगत असे काही त्यांचे हातून घडणारच नाही. राजा राममोहन, विवेकानंद, रानडे, टिळक, गांधी हे सर्व धर्मनिष्ठ होते, परंतु मानवी जीवनातील मूल्ये किंवा विज्ञानाचे सिद्धांत यांशी विसंगत असे त्यांचे आचरण किंवा दृष्टिकोन नव्हता. गांधींच्या उद्‌गारावरून विज्ञानाशी विसंगत असा त्यांचा दृष्टिकोन होता असे वाटते परंतु व्यापक व सखोल विचार केला तर माणसाचे यंत्र बनवू नका व विज्ञानाचे आधारावर ज्या सुखसोयी मिळतात त्या आपल्या मूल्यप्राप्तीची साधने आहेत–साध्य नाहीत, हे लक्षात ठेवा, इतकेच गांधींना म्हणायचे होते हे पटण्यासारखे आहे. हिंदूशिवाय इतर धर्माचे भारतीय नागरिक यांनीही आपआपल्या धर्माचे आचरण डोळसपणे केले तर त्यांच्या सामाजिक जीवनातील वैगुण्ये नष्ट होतील. आपल्या देशात सर्व धर्मीयांस समान वागणूक व स्वतःच्या धर्माचे आचरण करण्याची मुभा आहे परंतु याचा अर्थ माणुसकी, समता व न्याय यांशी विसंगत असलेले जुने रीतिरिवाज त्यांनी आजही पाळावे असा नाही.

— प्र. रा. दामले

अनुक्रमणिका






## साभार पोच

* 'पाथेय' (काव्यसंग्रह)– श्रीपाद जोशी, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन; विजयानगर कॉलनी, पुणे ३०; १९८०; पृ. ७७; किं. ६ रुपये.
* 'प्रवर्तक' (कवितासंग्रह) – कवी व प्रकाशक गौतम शिंदे; टागोरनगर १–२५०/३३५८, मुंबई ८३; १९७८; पृ. ३६; किं. ५ रुपये.
* 'संतश्रेष्ठ तुकाराम: वैकुंठगमन की खून?' – सुदाम सावरकर; साहित्यप्रभा प्रकाशन, गणेश कॉलनी, अमरावती; १९७९; पृ. ३५४; किं. ३० रुपये.
* 'मेघदूत' – बा. भ. बोरकर; श्रीविद्या प्रकाशन; २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; १९८०; पृ. ६३; किंमत १० रुपये.
* 'मराठी भाषेचे मूळ' – विश्वनाथ खैरे; प्रकाशक मराठी संशोधक मंडळ, मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय, दादर, मुंबई ४०००१४; १९७९; पृ. ११६; किंमत २० रुपये.
* 'टिळकविचार' – भा. कृ. केळकर; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८१; पृ. ३१३; किंमत ४५ रुपये.
* 'मऱ्हाटी संस्कृती काही समस्या' – डॉ. शं. बा. जोशी, व्हीनस प्रकाशन, ३८१ क, शनिवार पेठ, पुणे ३०; पृ. २९४; किं. ४५ रुपये
* 'इस्कोट' – भीमसेन देठे; 'संबोधि' प्रकाशन १७।५२६, शास्त्रीनगर, गोरेगाव (पश्चिम), मुंबई ४०० ०६२; पृ. १७५; किंमत तीस रुपये.
* 'सव्यापसव्य' – विजय काचरे; चेतश्री प्रकाशन; देशमुख चाळ, अंमळनेर, जि. जळगाव; पृष्ठे ७५. मूल्य आठ रुपये
* 'चिगूर' – शिवाजी नामगवळी; चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अंमळनेर, जि. जळगाव; पृ. ६०. मूल्य आठ रुपये.
* 'अरण्यरुदन' – एस्. डी. इनामदार. वाल्मीक प्रकाशन, एफ् ३३९ मराठा मंदिर मार्ग; मुंबई ४०० ००८; १९८०; पृष्ठे १८४. मूल्य सोळा रुपये.

  'कवडसा' – उर्मिला सिरूर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८०; पृष्ठे १८८, मूल्य दहा रुपये.
* 'आणि बाकीचे सगळे' – श्याम मनोहर; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८०; पृष्ठे १९८. मूल्य १२ रुपये.
* 'एकेक पान गळावया' – गौरी देशपांडे; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई ४; १९८०; पृष्ठे १५८. किंमत रुपये १७–५०.
* 'शिक्षणाचा सामाजिक संदर्भ' – अ. र. कामत, मानद कार्यवाह, समाज प्रबोधन संस्था, ४३०–४३१, शनिवार पेठ पुणे ३०; १९८०; पृष्ठे १३४; मूल्य ४ रुपये.
* 'विश्वस्त' – एकनाथ विश्वनाथ जोशी; मौज प्रकाशन गृह, मुंबई–४; १९८०; पृष्ठे १०९; किंमत १८ रुपये.
* 'काव्ये आणि विज्ञाने': आय. ए. रिचर्डस् भाषांतर– रा. भि. जोशी; महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई–३२; १९७९, प्रथमावृत्ती; पृष्ठे १२३; किंमत ८ रुपये.
* 'झळ' (कादंबरी): प्रा. बाबुराव गायकवाड; प्रकाशक– सुरेश राऊत; शिरीष एजन्सीज, माहिम, मुंबई–१६; १९८०; पृष्ठे ७४; किंमत ८ रुपये.
* 'तञ्जपुरी महात्म्य': श्रीशेषकविकृत, संपादक– टी. आर. भीमराव; प्रकाशक– अ. वडिवेलन, सन्माननीय चिटणीस, सरस्वती महाल ग्रंथालय, तञ्जावर; १९७९; पृष्ठे १८६ + ५७; किंमत रु. ८–५०

* 'घग' (कथासंग्रह) – किशोर घोरपडे; धनश्री प्रकाशन, कपूर गल्ली, जालना ४३१२०३; १९८०; पृ. १२२; किं. १५ रुपये.

* 'महिरप' (कथासंग्रह) – शंकर परचुरे; धनश्री प्रकाशन, कपूर गल्ली, जालना ४३१२०३; १९८०; पृ. १०५; किं. १५ रुपये.

* पएसिकहाणयं–अनु. ज. र. जोशी; प्रका. तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे ७ ; १९८० ; पृ. ३५ ; किं. ६ रुपये.

* घरकुल (बालकादबरी) – सौ. नीला साठे; अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर ४४०००२; १९८०; पृ. ७८; किं ५ रुपये.

* हिंदविजय सोसायटीचे पगडी आजोबा (बालकादंबरी) – पद्मजा फाटक; अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर; १९८० ; पृ. ६७; किं. ५ रु.

* रसगंधर्व (नाटक) – मणि मधुकर, अनु. चंद्रकांत पाटील, अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर; १९८०; पृ. ९७; किं. ९ रु.

* 'संभ्रम' – अनिल अवचट ; अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर; १९८० ; पृ. १५१ ; किं. २५ रु.

* सावल्यांची लिपी (कथासंग्रह) – वसंत नरहर फेणे; श्री विशाखा प्रकाशन, ५८ शनवार पेठ, पुणे ३०; १९८१; पृ. १५९; किं. अठरा रुपये.

---


## नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी, वाई.
प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.
मुद्रक : पांडुरंग गोपाळ आपटे.
जात : हिंदू.
पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई.
प्रकाशक : मे. पुं. रेगे.
जात : हिंदू.
पत्ता : ३१५ गंगापुरी, वाई.
संपादक : प्रा. मे. पुं रेगे
जात : हिंदू.
पत्ता : पारीख सेंटर फॉर एज्युकेशनल स्टडीज, आय. सी. एस्. एस्. आर. होस्टेल, कालिना, विद्यानगरी, मुंबई ४०० ०९८.
मालक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, गंगापुरी, वाई.

[ रूल नंबर ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित. ]






# सार-संकलन

## परदेश

### भरतवाक्य आणि नांदी

पाकिस्तान, अफगाणिस्तान आणि सिरिया या तीन देशांत नुकत्याच घडलेल्या विमान अपहरणाच्या तीन अंकी पाकिस्तानी नाटकाची फलश्रुती काय असेल ? ह्या नाटकातील प्रमुख भूमिका अर्थात् तिघा सशस्त्र पाकिस्तानी दहशतवाद्यांनी वठविल्या. पण त्याचे दिग्दर्शक आणि सूत्रधार कोण होते ? हे जे कुणी सूत्रधार असतील त्यांच्यांत आपली गणना होत नाही असे रशियाचे म्हणणे आहे. टास ह्या अधिकृत सोव्हिएट वृत्तसंस्थेने तर काबूलच्या विमानतळावर रशियाचे काही नियंत्रण नाही असे जाहीर केले आहे. काबूलच्या विमानतळावर ह्या चाच्यांना अधिक शस्त्रे मिळाली इतकेच नव्हे तर एका वेळेला हे तीन्ही चाचे विमान सोडून, अफगाणी आणि रशियन अधिकाऱ्यांबरोबर बोलणी करायला बाहेर पडले होते; पण ह्या अधिकाऱ्यांनी ओलीस धरलेल्या प्रवाशांची मुक्तता करण्यासाठी ह्या संधीचा फायदा उठविला नाही अशी माहिती विमानतळावर प्रत्यक्ष हजर असलेल्या व्यक्तींकडून मिळते.

पण ह्या अपहरणाची योजना करण्यात रशियाचा हात असावा असे मानायला काही आधार नाही. उलट हवाई चाचेगिरीचे अस्त्र त्याचा वापर करणाऱ्यावर कधीही उलटू शकते हे इतरांप्रमाणे रशियालाही चांगले माहीत आहे. अफगाणिस्तानच्या सध्याच्या कळसूत्री राजवटीला पाकिस्तानकडून होणारा विरोध जर दुबळा करता आला तर ते अर्थात् रशियाला हवे आहे. ह्या पलीकडे ह्या प्रकरणात रशियाचा स्वार्थ अडकलेला नाही. अपहृत विमानाला प्रवेश देण्याचा आणि शरण आलेल्या चाच्यांना अभय देण्याचा सिरियाचा निर्णय अर्थात् रशियाच्या अनुमतीने घेतला गेला असणार.

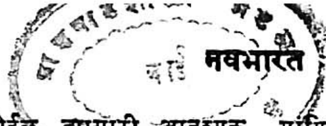
ज्या तिघा पाकिस्तानी चाच्यांनी विमानाचे अपहरण केले ते संशयित खुनी म्हणून पोलिसांना हवे होते. ह्या कृत्याच्या साहाय्याने त्यांनी स्वतःची तर सुटका करून घेतली, पण आपल्या अनेक नातेवाईकांची व मित्रांचीही सुटका केली. आपण 'अल्-झुल्फिकार' ह्या संघटनेचे सभासद आहोत असा त्यांचा दावा आहे. पाकिस्तानचे भूतपूर्व पंतप्रधान झुल्फिकार अलि भुत्तो ह्यांचे चिरंजीव मुर्तझा भुत्तो हे तिचे प्रमुख आहेत. तिचे पूर्वीचे नाव 'पाकिस्तान मुक्ति सेना' असे होते. एप्रिल १९७९ मध्ये भुत्तो यांना फाशी दिल्यानंतर लवकरच लंडन येथे तिची स्थापना करण्यात आली होती. परदेशात शिकणारे पाकिस्तानी विद्यार्थी आणि पाकिस्तानी सैन्यातील काही फुटीर अधिकारी यांचा, ह्या संघटनेला, सुरवातीला पाठिंबा होता. पण आता खुद्द पाकिस्तानातील विद्यार्थ्यांच्या डाव्या गटांवर तिचा प्रभाव वाढत आहे.

पंतप्रधान भुत्तो यांचा पाडाव झाल्यानंतर मुर्तझा भुत्तो यांनी पाकिस्तानातून प्रयाण केले आणि नंतर ते कधीही मायदेशी परतलेले नाहीत. भुत्तो यांच्या पश्चात् त्यांच्या 'पीपल्स पार्टी' या पक्षाचे नेतृत्व त्यांची पत्नी आणि त्यांची मुलगी ह्या करतात. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे मुर्तझा भुत्तो हे ऑक्सफर्ड येथे पीएच. डी. चा आपला प्रबंध लिहिण्यात गर्क आहेत. पण अन्य ठिकाणाहून मिळणाऱ्या माहितीप्रमाणे मुर्तझा भुत्तो हे अनेकदा प्रवास करीत असतात आणि विशेषतः मध्यपूर्वेत स्थायिक झालेल्या पाकिस्तानी कामगारांचा 'अल्-झुल्फिकार' ला पाठिंबा मिळविण्याचे प्रयत्न करीत असतात. काबुल येथे आणि लिबियाची राजधानी ट्रिपोली येथे ह्या संघटनेच्या कचेऱ्या आहेत.

सलामुल्ला टिप्पू हा चाच्यांचा नेता आहे. ह्या कराची येथे विद्यार्थी होता. तो आणि त्याचे दोघे साथीदार यांनी गेल्या महिन्यात 'उजव्या' गटाच्या एका विद्यार्थीनेत्याचा खून केला असा त्यांच्यावर आरोप आहे. ह्या खुनानंतर त्याच्या काही नातेवाईकांची धरपकड करण्यात आली. चाच्यांनी ज्यांच्या मुक्ततेची मागणी केली होती त्यांच्यांत ह्या सर्वांचा अंतर्भाव होतो.

१६ फेब्रुवारी रोजी कराची येथील स्टेडियमवर कॅथलिक धर्मगुरू पोप यांनी जो 'मास' साजरा केला होता त्याच्यापूर्वी बाँबचा स्फोट झाला होता. जानेवारीमध्ये पाकिस्तान एअरलाइन्सचे एक नागरी विमान जळून भस्मसात झाले होते. ही कृत्ये आपल्या संघटनेने घडवून आणली आहेत असा चाच्यांचा दावा आहे. राजा अन्वर ह्या 'अल्-झुल्फिकार' संघटनेच्या एका संस्थापकाने गेल्या वर्षी एका युरोपिअन पत्रकाराला असे सांगितले होते, की सभासदांना घातपाती कृत्ये करण्याचे प्रशिक्षण देण्यात येत आहे आणि १९८१ च्या सुरवातीपासून

अनुक्रमणिका



ही कृत्ये करण्याचे सुरू होईल. ह्यासाठी आवश्यक असलेली शस्त्रास्त्रे एकाकी ठिकाणी असलेल्या पोलिस ठाण्यांवर हल्ले करून जमविण्यात आली आहेत आणि काही अफगाणिस्तानातून चोरट्या मार्गांनी आणण्यात आली आहेत.

पोलिस म्हणून धरलेल्या उतारूंपैकी तारीक रहीम यांना चाच्यांनी ठार केले. भुत्तो यांची राजवट उलथून पाडण्याच्या कामात रहीम यांनी जो भाग घेतला होता त्याचे हे त्यांना मिळालेले शासन आहे असे मानण्यात येते. रहीम हे पंतप्रधान भुत्तो यांचे व्यक्तिगत संरक्षक ( ए. डी. सी ) होते आणि ज. झिया यांनी १९७७ मध्ये भुत्तो यांना पदच्युत करून सत्ता ज्या दिवशी आपल्या हाती घेतली त्या दिवशी ते भुत्तो यांच्या सोबत होते. दुसऱ्या दिवशी त्यांची परराष्ट्र खात्यात बदली करण्यात आली. भुत्तो यांच्या हालचालींवर पाळत ठेवण्याची जी कामगिरी त्यांनी बजाविली होती तिच्याबद्दलचे हे त्यांना दिलेले पारितोषिक होते असे मानण्यात येते. पण पाकिस्तानी सरकारने ही गोष्ट अमान्य केली आहे.

चाच्यांनी केलेले विमानाचे अपहरण हा पाकिस्तानच्या लष्करी राजवटीला मिळालेला एक शह आहे, सरकार त्यामुळे अडचणीत आले आहे ह्या भावनेने राजवटीवर नाराज असलेल्या पाकिस्तान्यांनी ह्या घटनेचे प्रारंभी स्वागत केले. पण रहीम यांना ठार मारण्यात आल्यानंतर एकंदरीत चाच्यांविषयी घृणेचीच भावना पाकिस्तानमध्ये फैलावली. पाकिस्तानातील नऊ पक्षांनी, 'पीपल्स पार्टी'च्या नेतृत्वाखाली, जे 'लोकशाही पुनःस्थापना आंदोलन' सुरू केले होते, त्याचीही ह्या हिंसक घटनेमुळे पिछेहाट झाली. पीपल्स पार्टीचे नेतृत्व विरोधकांना निर्घृणपणे मोडून काढायला पुढेमागे पहाणार नाही ही तिच्या सहकारी पक्षांच्या मनातील भीती ह्या प्रसंगामुळे जागी झाली. झिया यांनीही ह्या घटनेचा फायदा उठविला. भुत्तो यांची पत्नी आणि मुलगी धरून आठशे राजकीय कार्यकर्त्यांची त्यांनी धरपकड केली.

ह्या चाचेगिरीच्या घटनेमागे परकी राज्यांचे कारस्थान आहे असा आरोप झिया यांनी केला आहे. ह्या आरोपात काही तथ्य दिसते. अपहरणापूर्वी काही दिवस मुर्तिझा भुत्तो काबूल येथे होते. विमानतळावर त्यांनी अफगाण अधिकाऱ्यांना मिठी मारलेली अनेकांनी पाहिली आहे. 'हे आमचे बच्चे आहेत आणि आपली पहिली कामगिरी त्यांनी यशस्वीपणे पार पाडली आहे' असे त्यांनी ह्या अधिकाऱ्यांना सांगितले असे सांगतात. चाच्यांनी जेव्हा विमान ताब्यात घेतले तेव्हा त्यांच्याकडे फक्त पिस्तुले होती. जेव्हा विमान काबुलहून निघाले तेव्हा त्यांच्याकडे स्वयंचलित शस्त्रे होती, बाँब आणि ग्रेनेडस् होते. लिबियाचे आणि पाकिस्तानचे संबंध चांगले नाहीत. ह्या वर्षाच्या सुरुवातीला इस्लामाबादमधील लिबियाच्या वकिलातीतील दोन अधिकाऱ्यांना पाकिस्तानने परत पाठविले होते. अपहरणाच्या घटनेत लिबियाचा काही हात असावा असा संशय घ्यायला काही जागा आहे.

हे परकी राष्ट्रांचे कारस्थान इस्लामविरोधी आहे अशी भूमिका घेणे झिया यांना सोयीचे आहे. सध्याच्या साम्यवादी अफगाणी राजवटीशी आणि म्हणून तिचा 'बोलविता धनी' असलेल्या सोव्हिएट राजवटीशी 'अल् झुल्फिकार'चा संबंध आहे ही गोष्ट आता स्पष्ट झाली आहे. ह्याचा पीपल्स पार्टीच्या पाकिस्तानमधील लोकप्रियतेवर प्रतिकूल परिणाम घडून येणे शक्य आहे.

अफगाणी राजवटीशी समझौता घडवून आणण्याच्या दिशेने झिया हे आतापर्यंत अत्यंत सावधगिरीने प्रयत्न करीत होते. हे प्रयत्न ते आता बहुधा सोडून देतील. पाकिस्तानमध्ये आज वीस लक्ष अफगाण शरणार्थी आहेत. ते आपल्या मायदेशी शक्य तितक्या लवकर परतावेत अशी अर्थात झिया यांची तीव्र इच्छा असणार. अफगाणी राजवटीविरुद्ध जी गनिमी कारवाई चालू आहे तिला उघडपणे पाठिंबा देण्याचे झिया यांनी आजपर्यंत टाळले होते आणि अमेरिकेने देऊ केलेली लष्करी मदत नाकारली होती. ही मदत स्वीकारली तर तिच्यामुळे रशियाची जी प्रतिक्रिया होईल तिला तोंड देण्याइतकी पाकिस्तानची शक्ती तिच्यामुळे वाढणार नाही, ती अपुरी आहे असे त्यांचे म्हणणे होते. पण प्रे. रीगन यांची राजवट पाकिस्तानला खूपच अधिक लष्करी मदत देईल आणि अफगाणिस्तानविरुद्ध लढणाऱ्या गनिमी सैनिकांना अधिकृतरीत्या लष्करी साहित्याचा पुरवठा करील अशी लक्षणे आहेत. ही गोष्ट झिया यांच्या सोयीची आहे आणि ह्या मदतीचा स्वीकार ते करतील हे अगदी संभवनीय आहे. मुर्तझा भुत्तो यांनी केलेल्या कारवाईचा परिणाम म्हणून झिया यांची राजवट काही काळतरी बळकट होईल आणि तिचे अमेरिकेशी असलेले संबंध अधिक दृढ होतील हे असंभवनीय नाही. तसे घडून आले तर ही कारवाई एका नवीन नाटकाची नांदी ठरेल.

अनुक्रमणिका

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

